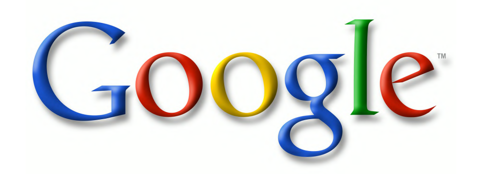


Grundzüge
der
Religionswissenschaft.

Eine kurzgefasste Einführung
in das Studium der Religion und ihrer Geschichte

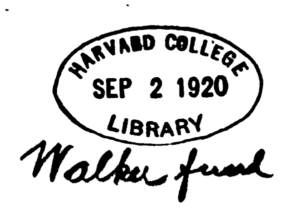
von

Dr. C. P. Tiele,
weil. Professor an der Universität Leiden.

Autorisierte deutsche Bearbeitung
von
G. Gehrich,
Pastor in Stellichte (Hannover).



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.



Maschinensatz von Oscar Brandstetter in Leipzig.

Vorwort des Verfassers.

Auf den nachfolgenden Seiten findet man eine Übersicht der Religionswissenschaft in kurzen Paragraphen, die ich bei meinen Vorlesungen über die sogenannte Religionsphilosophie zugrunde legte. Als ich ersucht wurde sie zu veröffentlichen, habe ich nicht lange gezögert, diesem Wunsche zu willfahren. Denn ich meinte immerhin einigen Nutzen damit stiften zu können, zunächst für meine früheren Schüler, die sie in dieser gänzlich umgearbeiteten Redaktion nicht kennen; sodann für die, welche bei dem eigenen Studium dieses Faches einen kurzgefaßten Leitfaden vermissen; endlich für die Leser meiner Gifford-Lectures, die in diesem kleinen Buche eine Zusammenfassung und mithin eine Präzisierung des dort ausführlich Besprochenen finden können, zugleich aber auch eine Ergänzung, insofern hier viele Punkte berührt werden, die ich dort mit Stillschweigen übergehen mußte. Überdies wird der aufmerksame Leser auch hier und da Veränderungen entdecken, von denen ich hoffe, daß sie Verbesserungen sein möchten.

Leiden, Juli 1901. **C. P. Tiele.**

Vorwort des Herausgebers.

Wie Psychologie, Ethik und Ästhetik, so hat sich auch die Religionsphilosophie in letzter Zeit mehr und mehr von der Herrschaft der wechselnden philosophischen Systeme emanzipiert und ist aus einer philosophischen Disziplin eine lediglich auf das Studium der empirischen Tatsachen gegründete und ihrer eigenen Methode folgende Wissenschaft

geworden. Diese Umwandlung der Religionsphilosophie in eine selbständige Religionswissenschaft ist in der Hauptsache das Werk des Gelehrten, dessen letzte wissenschaftliche Arbeit, eine Frucht langjähriger und vielseitiger Studien, ich hiermit in deutscher Bearbeitung vorlege. Der verewigte Verfasser hat mich noch selbst, kurz vor seinem am 11. Januar 1902 erfolgten Tode, mit der Herstellung der letzteren betraut; und ich habe mich bemüht, die übernommene Aufgabe in seinem Sinne zu vollenden. Wenn ich hier und da an dem Texte etwas geändert habe, so geschah es nur, um die Gedanken und Ansichten des Verfassers noch schärfer und deutlicher hervortreten zu lassen und dadurch namentlich Anfängern die Lektüre zu erleichtern. Für diese ist auch die kleine Literaturübersicht bestimmt, welche ich dem Buche beigegeben habe. Sie enthält eine Auswahl der wichtigsten Werke, welche für das weitere Studium zunächst in Betracht kommen und bei der Abfassung der „Grundzüge" besonders berücksichtigt sind. Auch hierbei ist das Urteil des mir persönlich befreundeten Verfassers maßgebend gewesen, von dem mein eigenes nicht wesentlich abweicht.

Möchte das kleine Buch Studierenden der Theologie, Philosophie und Geschichte, für die es zunächst bestimmt ist, sich nützlich erweisen und an seinem bescheidenen Teile dazu beitragen, auch in den Kreisen unserer Gebildeten der Unwissenheit in religiösen Dingen zu wehren, welche sich in den Kämpfen des Tages oft in so betrübender Weise offenbart und von jeher die schlimmste Feindin alles wahren und wirklichen Fortschritts gewesen ist.

Stellichte (Prov. Hannover), Oktober 1903.

G. Gehrich, Pastor.

Inhalt.

Seite

B. Die religiösen Handlungen.

C. Die religiöse Gemeinschaft.

II. Psychologisch-synthetische Untersuchung.

Prolegomena.

Methodologische Einleitung.

1. Die Religionsphilosophie als Religionswissenschaft.

Die Religionsphilosophie ist weder eine philosophische Glaubenslehre als Glaubensbekenntnis einer sogenannten natürlichen Religion (im Unterschied von einer geoffenbarten) oder eines religiösen Denkers, noch derjenige Teil der allgemeinen Philosophie, welcher sich mit dem Uranfange aller Dinge beschäftigt, sondern sie ist eine philosophische Untersuchung der allgemein menschlichen Erscheinung, welche wir Religion nennen. Als solche ist sie nichts anderes als Religionswissenschaft im engeren Sinne des Wortes; denn Wissenschaft ist die philosophische Bearbeitung des gesammelten und geordneten, klassifizierten Wissens. Sie ist nicht dazu berufen und auch nicht dazu befugt, eine Glaubenslehre aufzustellen — das ist Sache des Theologen oder Dogmatikers. Ebensowenig braucht sie eine bestimmte Religion oder ihre Lehre gegen feindliche Angriffe zu verteidigen — das ist Sache des Apologeten. Sie muß den Versuch machen, das Religiöse im Menschen zu begreifen und zu erklären, und so das Wesen der Religion

zu bestimmen und ihren Ursprung zu ergründen. Die Resultate dieser Forschungen gibt sie an die allgemeine Philosophie weiter als Baumaterial für ihre umfassendere Aufgabe.

2. Die Methode der Untersuchung.

Die Methode der Religionswissenschaft ist daher nicht die einseitig empirische, die sich lediglich mit der Sammlung und Ordnung von Tatsachen begnügt und in der positivistischen ihren Gipfelpunkt erreicht, aber ebensowenig die einseitig spekulative, die a priori ein System errichtet, ohne auf das durch Wahrnehmung Festgestellte zu achten, sofern es nicht in ihr System paßt, und die darum jeder sicheren Grundlage entbehrt. Auch die sogenannte genetisch-spekulative Methode verdient für sie keine Empfehlung, da sie als hybridische Verbindung von historischer Forschung und dogmatischer Spekulation der wahren Einheit ermangelt. Die rechte Methode kann insofern als die rein historische bezeichnet werden, als sie von dem ausgeht, was durch historische Forschung festgestellt ist; aber die Religionswissenschaft hat ebensosehr die Ergebnisse der Anthropologie, Psychologie, Soziologie und namentlich der vergleichenden Untersuchung der Religionen zu berücksichtigen. Kurz, die Religionswissenschaft darf keine andere Methode befolgen als die, welche für alle sogenannten Geisteswissenschaften und im wesentlichen auch für die anderen gilt, nämlich die, welche von dem Besonderen aufsteigt zum Allgemeinen und aus der so gewonnenen Kenntnis der Erscheinungen den Grund, aus dem sie hervorgehen, die Gesetze, die sie beherrschen, mithin das Bleibende und Unveränderliche inmitten all des Veränderlichen und Wechselnden erschließt.

3. Gegenstand der Untersuchung.

Der Gegenstand der Untersuchung ist die Religion. Es würde verkehrt sein, als Ausgangspunkt der ersteren einen idealen Religionsbegriff voranzustellen, weil man sich dann nur in einem Zirkel bewegen würde. Unter Religion verstehen wir alle diejenigen Erscheinungen, welche stets als religiöse von anderen, namentlich ethischen, ästhetischen, politischen und ähnlichen, unterschieden werden, mithin alles, wodurch der Mensch seinen Glauben an eine übermenschliche Macht ausdrückt, und was er tut, um die Beziehung zu ihr aufrecht zu erhalten. Zauberpraktiken und Beschwörungen, welche dazu dienen sollen, böse Geister zu verjagen oder unschädlich zu machen, gehören, obschon meist mit Religion verwechselt und in sie aufgenommen, eigentlich nicht dazu, sofern nicht die Hilfe der übermenschlichen Mächte bei ihnen angerufen wird.

Macht man geltend, daß das Übermenschliche außerhalb des Bereiches unserer Wahrnehmung liege und daher kein Gegenstand der Wissenschaft sein könne, so erwidern wir darauf, daß nicht das Übermenschliche selbst, sondern nur das, was aus dem Glauben an dieses Übermenschliche hervorgeht, das Objekt unserer Untersuchung ist. Die Religion ist eine psychologische, historische und soziale Erscheinung, und die Religionsphilosophie, als Religionswissenschaft aufgefaßt, ist einfach das Studium des Menschen als religiösen Wesens.

4. Religionsphilosophie (Religionswissenschaft) und Dogmatik.

Die in den letzten Jahren mehrfach vertretene Meinung, daß die Religionsphilosophie die Dogmatik er-

setzen müsse, und diese keine Wissenschaft heißen könne, beruht auf einem Mißverständnis. Die Dogmatik ist die systematisch geordnete Glaubens- oder Heilslehre einer Kirche oder Sekte und hat für die, welche nicht zu dieser Kirche oder Sekte gehören, lediglich historischen Wert. Man nennt Dogmatik auch wohl die philosophische Glaubenslehre solcher Theologen, die zwar von der herrschenden Lehre ausgehen, sich indessen von aller kirchlichen Autorität freigemacht haben und durch diese in ihren Spekulationen nicht binden lassen. Für sie und ihre Anhänger hat diese freie Dogmatik die kirchliche verdrängt. Die Religionsphilosophie jedoch, als Religionswissenschaft verstanden, tritt nicht an die Stelle der Dogmatik, sei es nun einer kirchlichen oder einer individuellen, sondern steht neben ihr und umfaßt mehr. Ihr Zweck ist nicht, wie der beider Formen der Dogmatik, die wahre Religion systematisch zu beschreiben, den Weg des Heils zu zeigen und diese Lehre vor dem Denken zu rechtfertigen, sondern die Religion in allen ihren Formen kennen zu lernen, um so ihr Wesen zu verstehen und auf ihren Ursprung im menschlichen Gemüte zurückzugehen. Beide, Dogmatik und philosophische Theologie, stehen zur Religionswissenschaft in demselben Verhältnis wie die einzelnen Sprachlehren und die Grammatik im allgemeinen zur Sprachwissenschaft. Sie ergänzen einander und müssen stets in wechselseitiger Beziehung erhalten werden.

5. Der Gang der Untersuchung.

Der Gang der Untersuchung ist durch die von uns befolgte Methode von selbst vorgeschrieben.

Das historische Studium der Religionen lehrt die Religion kennen als ein psychisches Leben, ein bestän-

diges Werden. Darum müssen wir uns zuerst mit der Entwicklung der Religion beschäftigen und dabei achten auf ihren Gang, ihre verschiedenen Richtungen und die Bedingungen oder Gesetze, denen sie unterworfen ist, um so die Frage beantworten zu können, ob ihren fortwährend sich erneuernden und verändernden Formen (*μορφαί*) eine beständige Entwicklung zugrunde liegt, und worin diese wesentlich besteht. Diesen Hauptteil nennen wir daher den morphologischen.

Die Anthropologie hat nachgewiesen, daß die Religion nicht nur eine allgemein menschliche Erscheinung ist, sondern daß die Weise, in der sie sich offenbart, und die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt ist, überall und zu allen Zeiten im wesentlichen dieselben sind. Wir müssen daher die Religion zergliedern, um diese beständig wiederkehrenden Erscheinungen zu studieren, mit anderen Worten zunächst eine phänomenologisch-analytische Untersuchung anstellen. Dann folgt als die Krone des Ganzen eine psychologisch-synthetische Untersuchung, in der wir die Religion betrachten als ein durch einen Gemütszustand bestimmtes Verhalten, mithin als eine psychologische Erscheinung, in ihrem charakteristischen Unterschiede von dem ästhetischen, sittlichen, sozialen und politischen Leben, und so ihr Wesen und ihren Ursprung im Menschen zu erforschen suchen. Diese doppelte Untersuchung mag als Ganzes wegen des Zieles, nach dem sie strebt, die ontologische genannt werden.

Erster Hauptteil.

Morphologische Untersuchung.

---

1. Begriff der Entwicklung der Religion.

Im allgemeinen versteht man unter Entwicklung nicht die Ersetzung eines Dinges durch ein anderes, von ihm verschiedenes, sondern ein Heranwachsen wie das des Kindes zum Jüngling und Manne, der Eichel zur Eiche, ein sich Entfalten wie das der Knospe zur Blume. Das Kriterium der Entwicklung ist darum auch, daß in dem Ausgewachsenen nichts vorhanden ist, das nicht schon im Keime beschlossen lag, obschon dieser in der Regel nur durch Assimilation zur Reife gelangt. Wenden wir dies auf die Religion an, so ist mit Entwicklung nicht gemeint, daß religiöse Vorstellungen und Gebräuche beständig wechseln, und die eine Religionsform die andere ersetzt. Denn selbst wo jene äußerlich dieselben bleiben, kann ihnen ein ganz anderer Sinn beigelegt werden; und wo sie sich verändern, ist das nur ein Beweis dafür, daß Entwicklung stattfindet, und sie deshalb dem Bedürfnis nicht mehr genügen. Religiöse Entwicklung ist ein innerer Prozeß, nämlich des religiösen Bewußtseins und der religiösen Gesinnung. Sie ist die Arbeit des menschlichen Geistes, welche für die sich mehr und mehr klärende religiöse Idee einen geeigneten und vollkommenen Ausdruck zu finden

strebt. Tatsächlich ist sie demnach die Entwicklung des religiösen Menschen oder, anders gesagt, der Menschheit als von Natur religiöser.

2. Notwendigkeit und Gang dieser Untersuchung.

Ist, wie gesagt wurde, das Ziel der Religionswissenschaft, das Wesen der Religion und ihren Ursprung aus dem Seelenleben des Menschen zu erklären, so muß sie, um dies Ziel zu erreichen, vor allen Dingen die Religion in ihrer Entwicklung, d. h. als ein psychisches Leben zu verstehen suchen. Zwar erkennt man das Wesen der Religion am besten aus ihrer höchstentwickelten Form, aber einmal kann man diese nicht würdigen, ohne sie mit den niederen zu vergleichen, und sodann kann die Wissenschaft sich nicht damit begnügen, die höchsten Formen zu studieren, sondern sie muß auch untersuchen, wie diese geworden und aus welchen Anfängen sie entstanden sind. Und das kann sie nur, indem sie die Religion in ihrer Entwicklung begreift.

Zu diesem Zwecke müssen wir zuerst zeigen, wie das, was man Stufen der Entwicklung genannt hat, eigentlich auseinander sich entwickelnde Formen sind; dann, durch welche Faktoren sie in verschiedene Richtungen geleitet wird; weiter, wie die Geschichte der Menschheit als Ganzes von stets fortschreitender religiöser Entwicklung zeugt; endlich, wie die allgemeinen Gesetze der Entwicklung auch für die Religion maßgebend sind.

Dann erst kann festgestellt werden, worin diese Entwicklung wirklich besteht.

3. Entwicklungsstufen der Religion.

Die Entwicklung der Religion erhellt vor allem daraus, daß im Laufe der Jahrhunderte nicht nur wieder-

holt neue, von den früheren verschiedene Religionstypen entstehen, sondern daß diese neuen Typen in der Regel von Klärung, Reinigung, Vertiefung und Erhöhung des religiösen Bewußtseins zeugen und aus diesem Grunde da, wo sie Eingang finden, die niederen allmählich verdrängen oder wenigstens dauernd ergänzen. Soweit die Geschichte reicht, kann man wahrnehmen, wie sich das Höhere aus dem Niederen entwickelt; für Religionen, deren Ursprung in vorgeschichtliche Zeit zurückreicht, kann man dies schließen aus den Vorstellungen und Gebräuchen niederer Art, die in ihnen noch fortleben und wieder aufleben, z. B. aus den oft rohen Mythen, welche die Griechen noch von ihren Göttern erzählten, und den anthropopathischen Vorstellungen über Jahve, die beide so wenig mit den hocherhabenen Attributen übereinstimmten, welche die Griechen Zeus und anderen vornehmen Göttern, und die Juden ihrem nationalen Gotte bereits zuerkannten.

Eine Anordnung der Religionstypen nach dem Grade ihrer Entwicklung ist schwierig, weil dabei so viel Spielraum für subjektive Willkür bleibt, und namentlich weil die Grenzen oft so wenig scharf sind. Sehr verbreitet ist eine Einteilung in zwei Hauptkategorien, welche man naturalistische und supranaturalistische (v. Hartmann), oder die natürlich gewordenen und die von einzelnen Personen gestifteten (Whitney) Religionen, oder auch wohl anders genannt hat. Andere teilen sie in objektive, subjektive und objektiv-subjektive (Edw. Caird), oder auch wohl in Naturreligionen, Moralitätsreligionen und Erlösungsreligionen (Siebeck) ein. Mir erscheint noch immer als die beste Einteilung die in Naturreligionen und ethische Religionen, welche in der Hauptsache den oben anders bezeichneten beiden Kategorien

entsprechen, ohne dabei die Möglichkeit einer dritten Kategorie zu leugnen, in welcher das Natürliche und das Ethische zur Versöhnung kommt, obschon sie bislang durch keine bestehende Religionsform repräsentiert wird.

4. Naturreligionen.

So nennen wir gewisse Religionen, nicht als natürliche im Gegensatz zu geoffenbarten, auch nicht weil alle ihre Götter personifizierte Naturmächte wären, was keineswegs der Fall ist, sondern weil sie als Stammes- oder Volksreligionen entstanden, mithin sozusagen durch natürliches Wachstum geworden sind und diesen Ursprung niemals verleugnen, wie sie auch durch ihre spätere Entwicklung und selbst durch die Wirksamkeit von Individuen modifiziert werden mögen. Sie stehen jedoch nicht alle auf gleicher Höhe der Entwicklung, und man kann sie darum einteilen in solche, welche noch ganz vom Animismus beherrscht werden, und deren verehrte Wesen demnach hauptsächlich höhere und niedere Geister sind (Polydämonismus), und solche, welche sich darüber erhoben haben, und in denen Götter verehrt werden, d. h. übermenschliche, aber als mehr oder weniger ideale Menschen vorgestellte Wesen, die sowohl Naturmächte als allerhand abstrakte Begriffe und auch sittliche Ideen verkörpern (Polytheismus).

5. Niedere Naturreligionen.

Die niedersten Religionsformen, welche wir kennen, sind die sogenannten animistischen, d. h. die, welche durch den Animismus beherrscht werden. Der Animismus ist weder selbst eine Religion, noch die Quelle, aus welcher die Religion entspringt, sondern eine Art primitiver Weltanschauung, welche auch die religiösen Vorstellungen beeinflußt. Er gehört zu der Entwicklungs-

stufe, auf welcher der Mensch zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven noch nicht zu unterscheiden vermag und daher allen Dingen, die ihm begegnen, und von denen seiner Meinung nach eine Kraft ausgeht, dieselben geistigen Eigenschaften zuschreibt, die er bei sich wahrnimmt; sie erscheinen ihm somit als beseelt. Die älteste Form des Animismus — sofern wir nach den Spuren urteilen dürfen, welche er in der späteren, namentlich der mythologischen Religionslehre zurückgelassen hat — scheint ein ungeordneter Naturismus gewesen zu sein, den wir am besten Polyzoïsmus nennen, weil man in allerlei Naturerscheinungen und Gegenständen beseelte Wesen, Zoa, erblickt und diejenigen, von welchen man sich abhängig fühlt, als übermenschliche Mächte verehrt.

Eine höhere Form des Animismus, welche sich teils als Reaktion, teils unter dem Einfluß der Verehrung der Toten, d. h. der Seelen der verstorbenen Verwandten und Ahnen, aus der erstgenannten entwickelt zu haben scheint, ist der Spiritismus.

6. Niedere Naturreligionen (Fortsetzung). Spiritismus und Fetischismus.

Der Spiritismus ist eine Folge des Fortschrittes an Selbstbewußtsein. Noch immer Objektives und Subjektives verwechselnd, zieht man aus manchen Erscheinungen, wie Träumen, Visionen, zeitweiliger Bewußtlosigkeit, Scheintod und ähnlichen, den Schluß, daß der Geist in gewissem Maße vom Körper unabhängig ist. So entsteht der Glaube an sich frei bewegende, überall umherschweifende und bisweilen sich zeigende Geister und Seelen, die nach Belieben in allerhand Gegenständen Wohnung nehmen können, und von denen dann die mächtigsten, welche in wohltätigen oder gefürchteten

Naturdingen wohnen und Naturerscheinungen bewirken, als übermenschliche Mächte betrachtet und verehrt werden. Ob der meist, aber nicht immer damit verbundene Fetischismus eine natürliche Konsequenz oder eine Degeneration des Spiritismus darstellt, ist eine Frage, über deren Beantwortung viel gestritten wird. Wahrscheinlich liegt in beiden Meinungen etwas Wahrheit. Streng genommen bedeutet Fetischismus lediglich die Verehrung und den Gebrauch von gewissen Dingen, denen man wegen des darin wohnenden Geistes Zauberkraft beilegt. Als solche ist diese Kultform die Mutter der Idololatrie. In weiterem Sinne genommen und auch auf die Versuche bezogen, durch einen symbolischen Gegenstand oder ein Bild ein höheres Wesen darzustellen und in seiner Nähe zu behalten, hat sie die gesamte religiöse plastische Kunst hervorgerufen. Eine eigenartige Form des Animismus ist der sogenannte Totemismus, eigentlich eine Varietät des Fetischismus, aber höher entwickelt und den Keim der Lehre von den Schutzgeistern und Schutzheiligen in sich tragend.

Ob die höher stehenden historischen Religionen, bevor sie den Entwicklungsstandpunkt erreichten, den sie in der Geschichte einnehmen, in prähistorischer Zeit eine Periode des Animismus durchlaufen haben, wie er heutzutage bei unzivilisierten Völkern vorkommt, ist nicht sicher. Die Spuren solcher animistischen Vorstellungen und Gebräuche, die sie noch aufweisen, könnten auch durch Assimilation im Verkehr mit niederen Rassen erklärt werden. Aber es ist wohl sicher, daß in der animistischen Religionsform schon keimartig die höher entwickelten vorhanden sind, sowohl was die Vorstellungen, als was die Handlungen betrifft.

Vergl. meine Geschichte der Religion im Altertum Deutsche Ausgabe von G. Gehrich. Gotha 1896—1903. Bd. 1, S. 6—11.

7. Höhere Naturreligionen. Übergang zum Polytheismus.

Der Spiritismus gehört zu einem sozialen Zustand, der nur erst mehr oder weniger selbständige, nebeneinander und in beständiger Fehde lebende Stämme, aber noch keine geordneten Staaten kennt. Sobald diese sich bilden, zeigen sich entsprechende religiöse Bedürfnisse. Die Verehrung von frei umherschweifenden Geistern, welche für Jägerstämme und Nomaden paßte, genügt Bauern und Städtern nicht, die ein geregeltes Leben führen. Die Götterwelt muß ein Spiegelbild der menschlichen Gesellschaft sein, und daher auch für sie eine bestimmte Organisation geschaffen werden. Als Beschützer ruhiger Arbeit bekommen die höheren Naturgötter wieder die Oberhand und bilden zusammen einen Staat gleich dem irdischen. Priesterschaften und Priesterschulen entstehen und werden Hüter und Ausleger der Tradition, der die Dichter schon ihren Stoff entlehnt hatten. Und durch die Entwicklung des Selbstbewußtseins erwachsen auch die vagen und an Art wenig verschiedenen Geister zu schärfer charakterisierten Gottheiten. Der Polydämonismus wird Polytheismus.

Der Übergang vom ersten zum zweiten, vom Spiritismus zum Theismus, ist nicht deutlich ausgeprägt, sondern vollzieht sich allmählich. Er wird durch Stammverbände und primitive, barbarische Staaten, wie die von Mexiko und Peru, vertreten. Die patriarchalen und matriarchalen Religionsformen, die ein Ehepaar oder eine Muttergöttin an die Spitze der Gottheiten stellen, treten in den Hintergrund zugunsten einer mehr aristokratischen oder monarchischen Verfassung der Götterwelt.

8. Höhere Naturreligionen (Fortsetzung). Therianthropisch-magische Religionen.

Man kann die polytheistischen Religionen in zwei Arten gliedern, von denen die am wenigsten entwickelte die therianthropisch-magische ist. Diese Religionen stehen den animistischen noch näher als die höhere Art. Therianthropisch müssen sie genannt werden, weil sie die Götter bald als Tiere, bald als Menschen, meist aber in halb menschlicher, halb tierischer Gestalt und mit den entsprechenden Eigenschaften vorstellen. Der Kultus ist noch stark mit magischen Elementen gemischt, und barbarische oder obszöne Riten werden noch als religiöse geübt. Das Ethische steht noch mehr neben dem Religiösen, als daß es damit verbunden ist. Auf dieser Entwicklungsstufe stehen, soweit wir jetzt urteilen können, die chinesische Reichsreligion vor der Reformation Kongtses, vielleicht die Religion der Sumerier oder Akkader, die dravidische, die älteste ägyptische, die altbabylonische und die meisten semitischen Religionen Vorderasiens. Auch die althellenische, die sogenannte pelasgische, und die ursprünglich römische sind hierher zu rechnen.

9. Höchste Naturreligionen. Anthropische oder hemi-ethische Religionen.

Die höchstentwickelten Naturreligionen sind die anthropischen oder hemi-ethischen Religionen, welche die animistischen Elemente völlig verarbeitet haben zu einer poetischen oder halbphilosophischen Mythologie. Anthropisch heißen sie, weil sie die Götter überwiegend oder ausschließlich als ideale Menschen vorstellen, wenn auch übermenschlich gedacht. Ihre früheren Tiergestalten stehen als Symbole neben ihnen oder sind zu einer zeitweiligen Metamorphose verblaßt. Hemi-ethisch nennen

wir sie, weil die Götter nach unseren Begriffen von Moral zwar noch nicht sittlich sind und handeln, das Unsittliche in den Mythen aber meist ein Überlebsel aus früheren Naturmythen ist, und die Götter jedenfalls das Gute repräsentieren, die Macht der bösen Geister bekämpfen und für Recht und Ordnung eintreten.

Das Magische und Animistische im Kultus, welcher der Überlieferung immer treuer bleibt als die Lehre, ist eine Nachwirkung aus früherer Zeit oder niederen Rassen entlehnt, wird jedoch teils modifiziert und symbolisch erklärt, teils auch bekämpft und allmählich abgeschafft.

Zu diesem Religionstypus gehören die ägyptische und die babylonisch-assyrische in ihrer späteren Entwicklung, die vedische, die altgermanische und wahrscheinlich schon die altarische wie die vorzarathustrische Irâns. Die mosaische vor dem 8. Jahrhundert v. Chr. und die hellenische, von der die Römer ein Reis auf die ihrige gepfropft haben, erreichen hier den Gipfelpunkt und damit die Grenzen des rein Ethischen.

10. Ethische Religionen.

Mit der Entwicklung der Menschheit nimmt das Selbstbewußtsein des Individuums oder der Persönlichkeit zu, und damit entsteht das Bedürfnis, die überlieferte nationale Religion durch eine eigene, besondere zu ersetzen. Dieses Bedürfnis bekundet sich entweder in Versuchen, die nationale Religion plötzlich und mit Gewalt zu reformieren — Versuche, die meist mißglücken, weil die Mehrheit noch nicht reif dafür ist (Chu-n-aten, Nabû in Assyrien, Hizkia, Akbar, Joseph II.) oder, wenn sie gelingen, nur eine Organisation des bereits im Volke Lebendigen darstellen, aber niemals das Reformbedürfnis

befriedigen können und den Keim der Reaktion in sich tragen (anglikanische und gallikanische Kirche) — oder in der Bildung von geschlossenen Gemeinschaften (Pythagoräer, die Anhänger Heraklits, Neuplatoniker, eleusinische Mysterien und andere) oder von halbphilosophischen Priester- oder Prophetenschulen (das alte Vedânta, Apollodienst, Prophetenschulen in Israel, mohammedanische und christliche Sekten), aus welchen nur unter günstigen Verhältnissen neue Religionsformen entstehen. Dazu ist erforderlich, daß die Zeit reif ist, und namentlich daß die neue religiöse Anschauung sich konzentrieren kann in einer großen religiösen Persönlichkeit. Diese Religionen, kurzweg und der Bequemlichkeit halber ethische genannt, müssen vollständig als ethisch-individualistische und darum meist spiritualistische Offenbarungsreligionen bezeichnet werden: als ethische, weil sie alle aus einem ethischen „réveil" entstehen; als individualistische, weil eine solche Bewegung immer von einer Person oder einem enggeschlossenen Kreise von Gesinnungsgenossen geleitet wird, und vor allem, weil sie aus einer Klärung des persönlichen Bewußtseins hervorgeht; als spiritualistische, weil sie in einer Reaktion gegen den herrschenden Naturdienst wurzeln; als Offenbarungsreligionen, weil sie die Stifter der Reform als Verkünder einer neuen Offenbarung, sei es nun als begeisterte Propheten, sei es als Gottessöhne oder Gottmenschen verehren. Die ältesten Urkunden dieser Offenbarung werden dann sorgfältig gehütet und in der Regel mit göttlicher Autorität bekleidet. Aus ihrem ethisch-individualistischen Charakter ergibt sich von selbst, daß sie sich alle durch einen mehr oder weniger klar ausgesprochenen Monotheismus oder Pantheismus kennzeichnen.

11. Klassifikation der ethischen Religionen.

Nicht alle ethischen Religionen stehen auf derselben Höhe der Entwicklung. Man kann hier deutlich zwei Stufen unterscheiden, nämlich die partikularistischen oder nomistischen und die universalistischen oder Missionsreligionen, auch wohl Weltreligionen genannt. Zu den partikularistischen gehören die, welche — ursprünglich nur als Reformation einer bestimmten Volksreligion gedacht — mit dieser wie mit der nationalen Kultur, Sprache und den entsprechenden Institutionen eng verbunden bleiben und sich nicht ohne diese ausbreiten. Sie heißen nomistische, weil sie ihre Bekenner an ein detailliertes religiöses Sittengesetz binden. Auf dieser Stufe stehen die beiden aus der chinesischen Reichsreligion entstandenen Religionen, der moralistische Konfuzianismus und der mehr spekulative Taoïsmus, der Brahmanismus in allen seinen Verzweigungen, der Zarathustrismus und der Mosaismus des 8. Jahrhunderts v. Chr., der mit dem aus ihm hervorgegangenen Judentum den Übergang zu dem folgenden Standpunkte bildet. Inwiefern schon der Mosaismus vor dem 8. Jahrhundert als eine ethische Religion betrachtet werden kann, hängt von der kritischen Untersuchung seines Ursprungs und seiner ersten Entwicklung ab.

Zu den universalistischen gehören die Religionen, welche sich nicht auf eine einzelne Nation oder Völkergruppe beschränken, sondern sich an Alle wenden, welcher Herkunft oder welchen Standes sie auch sein mögen, und somit den Zweck verfolgen, Weltreligionen zu werden. Statt eines scharfumschriebenen Gesetzes haben sie eine Heilslehre, die sie durch Predigt verbreiten, und darum können sie Missionsreligionen heißen. Ihr Universalismus ist nicht bloß ein äußeres oder formales Kenn-

zeichen, sondern hängt mit der Entwicklungsstufe dieser Religionen eng zusammen. Zu dieser Gattung gehören das Urchristentum und der indische Buddhismus, die sich dann aber wieder in verschiedene, in gewisser Hinsicht partikularistische ethische Religionen gespalten haben. Ihr Partikularismus ist jedoch weniger ethisch, als lehrhaft und ritualistisch, und sie bleiben sich ihres gemeinsamen Ursprungs stets bewußt, nennen sich nach demselben Heiland und berufen sich auf dieselben oder gleichartige heilige Urkunden. Auch der Islâm ist hierher zu rechnen, obschon er seinen Universalismus vom Christentum entlehnt und neben ihm viele partikularistische Elemente bewahrt hat. Damit hängt seine größere Zentralisation zusammen, und dieser ist es zuzuschreiben, daß er sich zwar in verschiedene Sekten, aber nicht in selbständige Religionen oder Kirchen geteilt hat.

12. Richtungen oder Strömungen der Entwicklung in Religionsfamilien.

Der Unterschied in der Entwicklung der Religionen ist nicht nur ein gradueller, sondern auch ein qualitativer. Mit anderen Worten: bei dem Studium der Entwicklung der Religion ist nicht nur auf die höhere oder niedere Stufe, auf welcher die Religionen stehen, sondern auch auf die verschiedenen Entwicklungsrichtungen, denen sie folgen, zu achten. Unter Entwicklungsrichtung verstehen wir eine geistige Strömung, welche Eine Seite der Religion oder Eine grundlegende religiöse Idee unter größerer oder geringerer Vernachlässigung anderer bis zu ihren äußersten Konsequenzen fortbildet. Eine solche Strömung ist zu beobachten bei Religionsfamilien, d. h. verwandten Gruppen von Religionen, bei einzelnen Religionen und bei Individuen.

Solche Gruppen oder Familien entstehen auf zweierlei Weise. Zunächst nötigten die Übereinstimmungen, welche man zwischen den Religionen solcher Völker bemerkte, deren Sprachen offenbar von einer in vorgeschichtlicher Zeit ihnen allen gemeinsamen Sprache abstammen, zu der Schlußfolgerung, daß sie auch einmal eine gemeinsame Religion besaßen, von welcher ihre historischen Religionen nur Varietäten sind. Und wie sehr sich auch diese Varietäten jetzt voneinander unterscheiden mochten, so konnte doch nicht geleugnet werden, daß sie alle neben ihrem besonderen Charakter einen Familiencharakter aufwiesen, mit anderen Worten, daß sie sich alle in Einer Hauptrichtung entwickelten. Eine solche Religionsfamilie ist mithin durch Spaltung eines ursprünglichen Volkes in verschiedene Nationen entstanden.

Andere Religionsfamilien haben sich durch die Spaltung universalistischer Religionen in Sekten gebildet, von denen einige sich zu selbständigen Religionen entwickelten. Bei diesen ist die Verwandtschaft nicht ethnischer Art, sondern in der gemeinsamen religiösen Grundidee gegeben, welche sie auf verschiedene Weise auffassen und ausgestalten.

Eine solche einseitige Entwicklung, obschon nur zeitweilig und dazu bestimmt, in einer höheren Einheit aufzugehen, ist nichtsdestoweniger fruchtbar für die allgemeine religiöse Entwicklung.

13. Theokratische und theanthropische Religionen.

Ein treffendes Beispiel der ersten im vorigen Abschnitte genannten Art liefern die Völker- und Religionsfamilien, welche man als die semitische und die arische zu bezeichnen pflegt. Die semitische kann man am

besten als die theokratische charakterisieren, denn in ihr überwiegt die Idee von Gottes Erhabenheit über den Menschen und die Welt (Transcendenz), von seiner unbeschränkten Herrschaft als König und Herr, aufgefaßt als eine orientalische, absolute, durch nichts gemilderte Souveränität, vor welcher der Mensch sich schweigend zu beugen hat in blindem Gehorsam. Die arische oder indoeuropäische dagegen kann man am besten die theanthropische nennen, denn in dieser Familie herrscht die Idee von Gottes Einwohnung in der Welt der Erscheinungen (Immanenz) und von der Verwandtschaft des Menschen mit ihm vor, so daß hier die Grenzen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt nicht scharf gezogen sind, und die Götter Menschen, die Menschen Götter werden. Dieser Unterschied zwischen den beiden Familien erhellt aus den allgemeinen Namen, die jede von ihnen ihren Göttern gibt, wie aus denen, womit jede derselben die Verehrer dieser Götter bezeichnet, und auch aus der Verschiedenheit des Kultus bei beiden.

Stehen in den ältesten Religionen der zwei Gruppen die beiden Prinzipien noch einigermaßen nebeneinander, obwohl bereits eins von ihnen überwiegt, so wird später dieses eine immer einseitiger in den Vordergrund geschoben, und das andere immer mehr vernachlässigt. Ihren Höhepunkt erreicht die eine Reihe im Islâm, die zweite im Buddhismus. Das Christentum, an dessen Begründung beide, Semiten wie Arier, beteiligt sind, strebt nach der Vereinigung der beiden Strömungen.

14. Verschiedene Strömungen im Inneren der Religionsfamilien selbst.

Auch in dem Inneren der Religionsfamilien selbst kann man solche verschiedene Strömungen wahrnehmen.

Dies ist besonders der Fall bei denjenigen Religionsgruppen, die aus universalistischen Religionen hervorgegangen sind. Der Buddhismus spaltet sich nicht nur schon in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens in verschiedene Sekten, sondern geht bald in zwei große Entwicklungsrichtungen, das Hinayâna oder kleine und das Mahâyâna oder große Fahrzeug (= Heilsweg), auseinander. Der Mohammedanismus, der durch sein Zentralheiligtum in Mekka, seine heilige Sprache und die Autorität des Khalifen seine Einheit kräftiger geltend macht, hat doch in den streng orthodoxen Wahhabiten, den dogmatischen Sonniten und den mystisch-spekulativen Shiiten drei sehr scharf ausgeprägte Richtungen. Im Christentum scheiden sich zuerst die beiden Strömungen der orientalischen und der occidentalischen Kirche voneinander, von denen die eine ihren Schwerpunkt in die orthodoxe Lehre verlegt und dem weltlichen Herrscher die höchste geistliche Autorität zuerkennt, die andere, mehr auf das Praktische gerichtet, durch eine bewunderungswürdige Organisation die Welt zu erobern und alle weltliche Autorität der ihres eigenen Hauptes zu unterwerfen sucht. Dann trennen sich die römisch-katholische und die protestantische Religion mit ihren vielen Kirchen, jede von beiden die Verkörperung je eines einseitig fortgebildeten religiösen Grundgedankens. Es handelt sich hier nicht mehr um den Streit zwischen Theokratie und Theanthropismus, denn diese sind, wie aus dem Wesen des Christentums folgt, in beiden verschieden gemischt, der Katholizismus mehr theokratisch in der Verfassung und mehr theanthropisch in Lehre und Kultus, der Protestantismus gerade umgekehrt. Aber man hat hier auf der einen Seite die Einheit, der alles geopfert und die mit allen Mitteln, nötigen-

falls mit Gewalt aufrecht erhalten wird, auf der anderen Seite den Individualismus, der für die Einheit verhängnisvoll, zu immer größerem Zwiespalt führt, aber die freie Forschung fördert und die Wahrheit über alles stellt. Wie diese beiden Ströme in Ein Bett zu leiten sind, ist das große Problem der Zukunft.

Zu der Ausbildung der verschiedenen Richtungen im Islâm und im Christentum haben offenbar auch ethnische Faktoren beigetragen, dort der arische gegenüber dem semitischen, hier der germanische gegenüber dem romanischen Volkscharakter. Ob ähnliches auch für die Spaltung des Buddhismus in Betracht kommt, ist noch näher zu untersuchen.

15. Der Anteil der einzelnen Religionen an der Entwicklung der Religion.

Obgleich die einzelnen Religionen ihren Familiencharakter niemals gänzlich verleugnen, haben sie doch auch jede ihren eigenen Charakter, mit anderen Worten repräsentiert jede eine eigenartige Auffassung der Grundidee, welche sie mit den verwandten gemein hat, und dadurch, daß sie sich in dieser bestimmten Richtung auch wieder einseitig entwickeln, tragen wenigstens die wichtigsten zu der allgemeinen religiösen Entwicklung bei. So wird die erst hemitheokratische Religion der Ägypter, bei der die Theokratie im Könige verkörpert ist, von der Idee des Ewigen und Unvergänglichen im beständigen Wechsel von Werden und Vergehen beherrscht. Für den Babylonier, bei welchem die Theokratie, anfänglich gleichfalls im Fürsten personifiziert, bald auf den Gott des Herrschers und somit auf die Priesterschaft übergeht, ist die göttliche Macht in der tiefen Weisheit

der Götter, namentlich des höchsten, gelegen (emuḳu, עמק = Tiefe, Macht, Weisheit). Aramäer und Phönizier tragen diese Grundgedanken mit den Mythen, in denen sie ihren Ausdruck gefunden haben, nach dem Westen. Das theokratische Dogma führt in Israel zu einem ethischen Monotheismus, bei welchem die Idee der Heiligkeit Gottes, erst in dem Sinne von Unnahbarkeit, später in sittlicher Bedeutung, im Vordergrunde steht. Dasselbe Dogma erreicht seinen Höhepunkt im Islâm als absolute Herrschaft des göttlichen Willens. Die theanthropischen Religionen Indiens und Persiens stehen sich trotz ihrer nahen Verwandtschaft ebenso scharf gegenüber, als die der Griechen und Römer. Indien geht bis zum Äußersten in spiritualistischer Selbstverleugnung, während der Pârsismus die Anforderungen der Natur und des praktischen Lebens mit der Religion zu verbinden sucht, deren Ideal ein ununterbrochener Kampf gegen das Unreine ist. So führt die theanthropische Idee den Inder zu dem Bestreben, Gott gleich zu werden oder in ihm aufzugehen, ja sich durch strenge Askese über die Götter selbst zu erheben. Der Perser begnügt sich mit der Aufgabe, Gottes Mitarbeiter und Mitstreiter zu sein. Der Hellene, Künstler und Philosoph, sucht in der Religion das unvergänglich Schöne zu verherrlichen und zugleich das philosophische Denken damit zu versöhnen, und das Theanthropische seiner Religion dokumentiert sich darin, daß seine Götterwelt eigentlich eine verklärte und erhöhte Gesellschaft von Menschen ist. Der Römer zeigt in religiöser Hinsicht wenig Orginalität und hat das Beste in seiner Religion den Griechen entlehnt. In seinen eigenen Göttern sucht er vor allem die Personifikation bestimmter Begriffe und, von den Ideen des Rechts und der Pflicht beherrscht,

gibt er seiner Religion eine strenge Organisation. Das Theanthropische derselben erhellt namentlich aus seiner Vergötterung des Staates in dessen Stifter und Regenten.

16. Der Anteil des Individuums an der Entwicklung der Religion.

Der Entwicklungsbegriff schließt die Wirkung von Individuen keineswegs aus. Man kann auch nicht sagen, daß diese Wirkung sich erst auf höherer Stufe fühlbar machte, oder daß unbewußt und individuell einander widersprächen. Mit oder ohne Bewußtsein ist die Macht der Persönlichkeit die große Triebfeder allen Fortschritts im Geistesleben.

Die von vielen verteidigte Behauptung, daß die Führer der Menschheit, Helden und Genies, lediglich die Produkte ihrer Zeit, ihrer Abkunft, Erziehung und Umgebung seien, oder, anders ausgedrückt, nur die Dolmetscher von Ideen, die auf einer gewissen Entwicklungsstufe unausgesprochen im Gemüt ihrer Zeitgenossen schlummern, ist nicht nur unbewiesen, sondern wird durch eine Reihe von Tatsachen widerlegt. Selbst wenn die Großen des Menschengeschlechts nicht mehr als das wären, so würden sie sich doch schon dadurch von den übrigen unterscheiden, daß bei ihnen zum Bewußtsein kam, was bei den andern noch schlummerte, und darum über ihnen stehen. Aber wie großen Einfluß wir auch bei der Entstehung einer Persönlichkeit Abstammung, Erziehung, Umgebung, herrschenden Ideen und äußeren Umständen einräumen mögen — die Persönlichkeit selbst, das Individuum als solches, gerade das, wodurch sich ein Mensch von einem anderen unterscheidet, wird dadurch nicht erklärt und ist in Wirklich-

keit nicht zu ergründen. Die Wissenschaft kann es wohl zergliedern und charakterisieren, aber nicht erklären.

Auch in der religiösen Entwicklung sind die Individuen immer mächtige Faktoren gewesen, obwohl ihre Namen nicht immer erhalten blieben. Dichter und schaffende Künstler, Seher und Propheten, Weise und Gesetzgeber, Philosophen und Denker, Heilige, die mit ihrem Leben voranleuchteten, und Lehrer, die unterwiesen und predigten, Reformatoren und Stifter neuer Gemeinschaften, Männer wie Frauen, sie alle haben dazu beigetragen. Die Geschichte ihres Lebens mag überwuchert sein durch verherrlichende Sagen und Mythen: die neue Richtung, zu der sie den Anstoß gaben, offenbart uns ihren Geist. Auch in historischer Zeit sind alle großen Reformen von mächtigen Persönlichkeiten ausgegangen, und die Geschichte zeigt, wie sie den Gemeinden oder Kirchen, die sich um sie bildeten oder wenigstens von ihrer Lehre und Predigt ausgingen, den Stempel ihres Geistes aufgeprägt haben.

17. Über die Gesetze der Entwicklung im allgemeinen.

Die Religionswissenschaft würde keine Wissenschaft sein, wenn sie nur die Existenz der religiösen Entwicklung feststellte und ihren Gang zu erforschen strebte, ohne zu untersuchen, ob jene bestimmten Gesetzen unterworfen ist, und sich zu bemühen, diese zu entdecken. Von manchen Geschichtsforschern wird die Möglichkeit dieser Entdeckung bezweifelt, weil sie an der Existenz solcher Gesetze zweifeln. Zum Teil beruht dieser Zweifel auf einem Mißverständnis. Es ist hier nicht die Rede von Naturgesetzen, welche stets durch Experimente kontrolliert werden können und auf sinnlicher Wahrnehmung

beruhen; auch selbst nicht von den sogenannten historischen Gesetzen, welche man angeblich gefunden hat, wie die, daß innerhalb eines gewissen Zeitraums unter gleichartigen Umständen eine gleiche Anzahl von Selbstmorden oder Verbrechen vorkommen soll, denn diese Behauptungen ruhen auf schwachen Stützen und sind weder bewiesen, noch wahrscheinlich. Die hier gemeinten Gesetze sind gewisse Bedingungen, denen genügt werden muß, wenn Entwicklung möglich sein soll und ohne die sie jedenfalls gestört wird, feste Daten also, an welche die Entwicklung gebunden ist.

Andernteils ist der Widerspruch verschiedener Historiker gegen die Feststellung solcher Gesetze eine Folge von Einseitigkeit und ihrer Abneigung gegen alles, was über ihre empirische Forschung und deren pragmatische Verwertung hinausgeht, gegen jede philosophische Betrachtung des durch die Forschung Ermittelten. Nun werden aber diese Gesetze nicht gegeben, sondern angenommen aufgrund der Lehren der Anthropologie, Psychologie und Geschichte. Es sind unentbehrliche Arbeitshypothesen, und wenn sich auch die Forschung noch in ihren Anfängen befindet, so ist doch aller Grund zu der Erwartung vorhanden, daß dieses Verfahren sich in der Religionswissenschaft nicht minder fruchtbar erweisen wird, als in den verwandten Geisteswissenschaften, z. B. der Sprachwissenschaft.

Meint man, daß keine besonderen Gesetze für die religiöse Entwicklung existierten, so ist das insofern richtig, als streng genommen nicht die Religion, sondern der religiöse Mensch sich entwickelt, und demnach eigentlich nur von Gesetzen gesprochen werden kann, denen die Entwicklung des menschlichen Geistes folgt, und zwar hier in ihrer Anwendung auf die Religion.

18. Das Gesetz der Einheit des Geistes.

Daß der menschliche Geist, wie verschieden auch seine Tätigkeiten oder Funktionen sein mögen, tatsächlich eine Einheit bildet, ist eine in Wissenschaft und Philosophie allgemein anerkannte Wahrheit. Nun ist aber das Zentrum des Menschengeistes, in dem seine sämtlichen übrigen Funktionen wie Strahlen in ihrem Brennpunkte zusammentreffen, das Individuellste und Persönlichste, jene praktische Lebens- und Weltanschauung, die wir seine religiöse Überzeugung nennen, und die zugleich das Band zwischen seinem intellektuellen und seinem Gemütsleben bildet. Findet nun Entwicklung, Wachstum bei einer oder mehreren der anderen Funktionen statt, z. B. Mehrung oder Klärung des Wissens, Ausbildung des ästhetischen Urteils, die mit Läuterung des Geschmacks verbunden ist, Verschärfung, Vertiefung und Verfeinerung der sittlichen Begriffe — was alles, jedes für sich oder zusammen, die theoretische, d. h. wissenschaftlich-philosophische Lebens- und Weltanschauung des Menschen notwendig verändert — so entsteht wegen der Einheit des Geistes das Bedürfnis, diese theoretische Überzeugung mit der praktischen, der religiösen, in Übereinstimmung zu bringen und die letztgenannte entsprechend zu modifizieren. Geschieht dies nicht, dann erhebt sich ein peinlicher innerer Konflikt, und man sieht sich gezwungen, die eine der andern zu opfern; ein Konflikt, der namentlich für die Religion verhängnisvoll ist und immer die normale, d. h. harmonische Entwicklung des Menschen verhindert.

19. Das Gesetz der Entwicklung durch geistigen Verkehr und Assimilation.

Kann man in der Kulturgeschichte und dem Leben der Einzelnen deutlich wahrnehmen, daß geistiger Ver-

kehr mit andern die Entwicklung fördert, Abschließung, Isolierung dagegen sie hemmt und meist zum Stillstande bringt, so gilt auf religiösem Gebiete dasselbe. Je mehr andere religiöse Vorstellungen, Gesinnungen und Lebensformen ein religiöser Mensch kennen lernt, mit je mehr religiösen Gemeinschaften von anderer Art eine religiöse Gemeinschaft in Berührung kommt, desto mehr wird die eigene religiöse Entwicklung beider gefördert werden, wobei selbstverständlich vorausgesetzt ist, daß sie auch eine eigene, selbständige religiöse Überzeugung besitzen. Denn sie entdecken dadurch sich selbst. Stehen sie auf einer höheren Stufe der Entwicklung, so wird sie die Bekanntschaft und die Berührung mit der niederen das, was sie selbst besitzen, richtiger schätzen, nachdrücklicher vertreten, fleißiger pflegen und im Kampfe läutern lassen. Stehen sie tiefer, so werden sie lernen, die in ihnen schlummernden Kräfte besser zu gebrauchen, das Fremde zu assimilieren und das ihnen Fehlende zu ergänzen. Sie werden ferner lernen, das echt Religiöse in den mannigfaltigsten Formen zu sehen und zu würdigen, und dazu angeregt werden, es mehr in sich zu realisieren. Deshalb nennen wir dieses das Gesetz der Entwicklung durch geistigen Verkehr und Assimilation.

Es können pathologische Zustände vorkommen, die eine zeitweilige Isolierung erforderlich machen; wird aber eine derartige Isolierung zu einer dauernden, dann ist sie schädlich für das religiöse Leben.

20. Die Kontinuität der religiösen Entwicklung (Konzentration und Expansion).

Eine unerläßliche Vorbedingung aller Entwicklung ist ihre Kontinuität. Ist die Linie einmal abgebrochen, so ist zwar ein neuer Anfang denkbar, aber dies Neue ist dann nicht aus dem Alten hervorgegangen. Endliche

Dinge haben ihre Zeit des Wachstums und der Blüte, aber dann hört die Entwicklung auf, sie verfallen und sterben, und andere treten an ihre Stelle. So ist es auch mit den Religionsformen und einzelnen Religionen. Sie haben ihre Periode des Aufkommens, erreichen dann den Gipfelpunkt ihrer eigenartigen Entwicklung und schließlich altern und sterben sie. Aber die zeitweiligen und vergänglichen Formen der Religion dürfen nicht mit der Religion selbst gleichgesetzt werden. Der Verfall der einzelnen Religionen und Kulte ist gerade ein Beweis der niemals aufhörenden Entwicklung der Religion, denn es ist daraus ersichtlich, daß sie jenen Formen entwachsen ist und besserer bedarf.

Was man daher meist als Perioden religiösen Verfalls betrachtet, das sind gerade die Höhepunkte des religiösen Lebens, Perioden des Sterbens und der Wiedergeburt, Zeiten, in denen die Religion ein altes, verschlissenes Gewand abwirft, um sich in ein neues und schöneres zu hüllen. Es ist der Übergang zwischen zwei Entwicklungsperioden. Gerade dann offenbaren sich die religiösen Bedürfnisse kräftiger und erwecken ernstere Naturen zu tieferem Nachdenken über die großen religiösen Probleme. Dann entsteht in kleinen Kreisen oder in dem Gemüte einer oder mehrerer religiös veranlagter Personen ein innigeres religiöses Leben. Sie bilden gleichsam einen Herd, in dem sich vorübergehend die ganze Wärme dieses Lebens in der Menschheit sammelt, um in der Folge mit erhöhter Kraft von dort wieder auszustrahlen. Es gibt daher eine unverkennbare Kontinuität in der religiösen Entwicklung, die sich als abwechselnde Zusammenziehung und Ausdehnung (Konzentration und Expansion) bekundet, und wir haben Ursache, hierin ein festes Gesetz zu erblicken.

21. Das Gesetz des Gleichgewichts oder der Synthese.

Wenn Kontinuität ein festes Gesetz aller Entwicklung ist, so folgt daraus von selbst, daß totale Umwälzung oder Revolution ihr eher schadet als nützt, und daß Reaktion, obschon ein kräftiges Mittel, um ihre Notwendigkeit fühlbar zu machen, an sich unfähig ist, eine neue Entwicklungsperiode ins Leben zu rufen. Das sogenannte Gesetz des Fortschritts durch Reaktion (Johnsonsches Gesetz) bedarf daher, obwohl es Wahrheit enthält, der Ergänzung. Reaktion ist der Entwicklung nur dann förderlich, wenn sie zur Hemmung des Forteilens in einseitiger Richtung und zur Herstellung des dadurch gestörten Gleichgewichts führt. Man befindet sich in einem Irrtum, wenn man meint, daß die Autorität der Tradition das größte Hindernis auf dem Wege der Entwicklung sei, und daß Freiheit allein genüge, um diejenigen Reformen herbeizuführen, welche den Anforderungen der beständig fortschreitenden Entwicklung entsprechen. Nur die Reformen sind dauerhaft, welche von dem Bestehenden ausgehen und auf ihm weiterbauen nach dem Wort des Evangeliums: nicht auflösen, sondern erfüllen (d. h. vollenden). Jede wahre Entwicklung ist genetisch; Revolution führt nur zur Gegenrevolution. Auf diesen Erwägungen, die im Grunde genommen nichts anderes als Gesetze der Geschichte sind, beruht das Gesetz des Gleichgewichts, das in seiner Anwendung auf die Religion am besten folgendermaßen formuliert werden kann: Die religiöse Entwicklung kann nur dann die neuen Formen schaffen, welche sie braucht, wenn sowohl die Rechte der Gemeinschaft, welche die Autorität der Vergangenheit und der Tradition vertritt, als die Freiheit des individuellen Gewissens in der Äußerung seines Glaubens respektiert werden, so daß sie ein-

ander das Gleichgewicht halten, eine Versöhnung zwischen den widerstreitenden Richtungen erfolgt und die einseitigen religiösen Strömungen zusammenfließen.

22. Worin die Entwicklung der Religion eigentlich besteht.

a) Kritik.

Obwohl die einzelnen Religionen und Religionsformen nach einer Zeit des Aufstiegs und der Blüte in der Regel wieder abnehmen, so geht doch die allgemeine religiöse Entwicklung der Menschheit, wenn auch zeitweilig im Verborgenen, ununterbrochen weiter und bezeugt sich unserer Wahrnehmung als ein Fortschritt vom Niederen zum Höheren, von unten nach oben. Durch dieses Wahrnehmungsurteil ist indessen über das Wesen dieser Entwicklung noch nichts entschieden.

Ebensowenig wird dieses durch die drei nachfolgenden Hypothesen richtig bezeichnet, die daher abgewiesen werden müssen:

1. Die religiöse Entwicklung fällt völlig zusammen mit der sittlichen und besteht eigentlich nur in ihr; denn welchen Einfluß der Fortschritt des sittlichen Bewußtseins auch auf den der Religion ausüben mag, und wie eng Religion und Sittlichkeit — übrigens nicht enger als Religion und Philosophie — miteinander verwandt sein mögen, so daß sie nicht mehr zu trennen sind: jede von beiden hat doch ihren eigenen Ursprung und ihr eigenes Gebiet.

2. Die religiöse Entwicklung ist ein Fortschreiten vom Sinnlichen zum Geistigen; denn wiewohl hierin eine relative Wahrheit liegt, was manche Perioden der religiösen Entwicklung anlangt: auf das Ganze dieser Entwicklung bezogen ist es unrichtig. Vielmehr ist hier

ein Balancieren zu beobachten, welches das Gleichgewicht zwischen dem Sinnlichen und Geistigen erstrebt und das rechte Verhältnis zwischen beidem herzustellen sucht.

3. Die Religion entwickeln bedeutet, sie im eigenen Gemüt und in der Welt zu ausschließlicher Herrschaft bringen, so daß sie an die Stelle aller anderen Entwicklung tritt. Herrschen kann die Religion nur in dem Sinne, daß sie als Zentrum des menschlichen Gemütslebens und mit der Persönlichkeit ihres Trägers aufs innigste verflochten allen anderen Äußerungen seines Geistes Richtung und Weihe gibt, aber dadurch gerade die beständige Entwicklung alles wahrhaft Menschlichen nicht verdammt oder lähmt, sondern befördert.

23. Worin die Entwicklung der Religion eigentlich besteht.

b) Positive Beantwortung.

Bei der Feststellung dessen, was religiöse Entwicklung eigentlich ist, muß man im Auge behalten, daß sie, wie bereits früher (Abschnitt 1) konstatiert wurde, im Grunde genommen die Entwicklung des religiösen Menschen oder der Menschheit als von Natur religiöser bedeutet. Sie hat daher zwar ihre Analogie in dem Wachstum auf außermenschlichem Gebiet, ist diesem aber nicht vollkommen gleichzusetzen, weil sie die Entwicklung selbstbewußter Wesen ist, und dieses Selbstbewußtsein hier folglich mit in Anschlag gebracht werden muß. In aller menschlichen Entwicklung, also auch in der religiösen, sind zwei Arten von Faktoren wirksam, unbewußte und bewußte, nicht in der Weise, daß erstere voraufgingen und dann durch die letzteren ersetzt würden, mit anderen Worten, daß sie zwei aufeinanderfolgende Perioden repräsentierten, sondern so, daß beide einander beständig ablösen.

Die unbewußt wirkenden Faktoren sind: 1. Eine Tendenz zur Differenzierung, durch welche stets neue Varietäten entstehen, in diesem Falle demnach eine immer größere Fülle von eigenartigen religiösen Vorstellungen und neuen Formen hervorgerufen wird, um so die inzwischen zu klarem Bewußtsein gelangten religiösen Bedürfnisse entsprechend zu befriedigen; 2. eine Tendenz zur Vereinigung und Verbrüderung, welche dazu drängt, in der stets wachsenden Mannigfaltigkeit ein Einheitsprinzip zu suchen. Hierbei tritt namentlich das Gesetz des Gleichgewichts in Funktion.

Die bewußten Faktoren sind die besonders religiös veranlagten Individuen, welche sich jener Tendenzen durch ihre Wirkung und des Göttlichen in ihrem eigenen Innern durch Selbstprüfung und Nachdenken bewußt geworden sind, und nun entweder als philosophische und theologische Lehrer oder als Prediger und Propheten oder als Reformatoren und Religionsstifter auftreten. Sie sind gleichsam die Erzieher, welche, weil sie die Religion in ihrem Wesen besser verstehen gelernt haben, ihrer Entwicklung eine bestimmte Richtung geben und sie durch geistige Mittel fördern. Die Bedeutendsten unter ihnen erheben sich über die bestehenden engen Religionsformen und geben dadurch wohl den Anstoß zur Bildung einer neuen Varietät, aber immer einer minder eng begrenzten, wodurch eine größere Einheit angebahnt wird.

Dem Zusammenwirken dieser bewußten und unbewußten Faktoren ist es zu danken, daß die Religion immer mehr von nichtreligiösen Elementen gereinigt und dadurch zugleich selbständiger und innerlich stärker wird, was das Wesentliche ihrer Entwicklung ausmacht.

Zweiter Hauptteil.

Ontologische Untersuchung.

1. Einleitung.

Haben wir im morphologischen Teile unserer Untersuchung die Religion in ihrer Entwicklung verfolgt, so ist nun der Zweck der ontologischen Untersuchung, dasjenige zu ermitteln, was aller Religion gemeinsam und demnach das Bleibende und Konstante in ihr ist — obschon es in den verschiedenen Religionen und Zeiten in sehr verschiedener Weise zum Ausdruck gelangt — und auf diese Weise zur Kenntnis des Wesens und des Ursprungs der Religion zu gelangen. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen wir zuerst analytisch verfahren, die Religion zergliedern, d. h. ihre verschiedenen Offenbarungen und Bestandteile als psychologische Erscheinungen studieren. Haben wir in diesen allen das Wesentliche von dem Veränderlichen unterschieden, so kann die Frage beantwortet werden, was mithin das Wesentliche in aller Religion ist und woraus sie entspringt, um schließlich aus dem gewonnenen Resultate abzuleiten, welchen Platz sie im Gemütsleben des Menschen einnimmt. Die ontologische Untersuchung zerfällt demnach in zwei Unterabteilungen, die phänomenologisch-analytische und die eigentliche psychologisch-synthetische.

Der Unterschied zwischen den jetzt zu betrachtenden Erscheinungen und denen, deren Wahrnehmung der morphologischen Untersuchung zugrunde lag, ist, daß diese historische und somit vorübergehende, jene psychische und somit konstante Erscheinungen sind.

I. Phänomenologisch-analytische Untersuchung.

2. Offenbarungen und Bestandteile der Religion.

Mehr, als es bisher geschah, ist zwischen den Offenbarungen (Erscheinungsweisen) und den Bestandteilen der Religion zu unterscheiden. Die Religion offenbart sich, wie alles was im Menschen ist, in Wort und Tat und, weil der Mensch ein soziales Wesen ist, in eigenartigen Gemeinschaften. Überall und allezeit wird sich die Religion, wo sie lebendig und aufrichtig ist, in Worten äußern, in Taten zeigen und die Gleichgesinnten miteinander verbinden. Mit anderen Worten: man lernt die Religion kennen aus den religiösen Lehren in Mythos und Dogma, aus den religiösen Handlungen und Gebräuchen, aus den Einrichtungen der religiösen Gemeinschaften. Denn in diesen dreien bekunden sich die Vorstellungen, welche man sich von der Gottheit und dem Göttlichen bildet, wie die Gesinnung, welche man jener gegenüber hegt. Diese Vorstellungen und Gesinnungen (mit den Empfindungen, aus denen sie hervorgehen) bilden die notwendigen Bestandteile der Religion. Beide zusammen stellen die beiden Seiten des Glaubens dar, die Vorstellungen die Glaubensüberzeugung, die Gesinnungen die Glaubenszuversicht.

A. Die religiösen Vorstellungen.

3. Entstehung und Wert der religiösen Vorstellungen.

Die Behauptung, daß die Glaubensvorstellungen ein Ergebnis der dichtenden Phantasie seien (Rauwenhoff) ist unvollständig, enthält aber eine unverkennbare Wahrheit. Ohne Hilfe der Phantasie (Imagination, Einbildungskraft) — die aber wohl zu unterscheiden ist von der Einbildung (Halluzination) — kann der Mensch tatsächlich überhaupt keine, also auch keine religiösen Vorstellungen bilden. Am wenigsten ist dies möglich, wenn man von dem sinnlich Wahrnehmbaren zu dem aufsteigen soll, was jenseits aller sinnlichen Erfahrung liegt.

Die so gebildeten Vorstellungen haben nur relativen, keinen absoluten Wert und sind demnach vergänglich, aber sie genügen dem Bedürfnis des Frommen, sich von dem Unbegreiflichen und Unaussprechlichen wenigstens ein Gedankenbild zu formen. Agnostizismus unterscheidet sich praktisch nicht von Atheismus und kann folglich keine Grundlage der Religion sein.

Schon in dem Worte Gedankenbild kommt zum Ausdruck, daß das Denken ebensoviel, wenn nicht einen größeren Anteil an der Entstehung der Glaubensvorstellungen hat als die Einbildungskraft, die ihnen nur die Form gibt. Bei höherer Entwicklung, wenn man gelernt hat, schärfer und tiefer zu denken, wird man daher die Bildersprache am liebsten auf das Allernotwendigste beschränken und sie nur soweit gebrauchen, als sie für das Zeugnis von dem Übermenschlichen unentbehrlich ist.

4. Offenbarung der Religion im Bekenntnis.

Der religiöse Mensch aller Zeiten und Völker hat stets das Bedürfnis gehabt, seinen Glauben in Worten zu bekennen. Die Form, in welcher er dies tut, befindet sich immer in Übereinstimmung mit dem Entwicklungsstandpunkte, den er einnimmt. Anfänglich mythisch, also mehr poetisch, von den eintönigen Litaneien der unzivilisierten Völker sich entwickelnd zu den vedischen und homerischen Hymnen, den babylonischen Lob- und Bußpsalmen, dann in einem kosmologischen und eschatologischen Epos oder einer heiligen Geschichte verkörpert, worin die alte Mythologie zu einem Ganzen verwoben wird, gestaltet sich das Glaubensbekenntnis bei fortschreitendem Denken immer dogmatischer, also der Form nach philosophischer, und wird endlich in einige Prinzipien zusammengefaßt, aus denen dann gewöhnlich wieder eine ganze Dogmatik abgeleitet wird. Das alles entspricht, je nach den verschiedenen Entwicklungsstadien, einem notwendigen Bedürfnis des menschlichen Geistes. Aber es hat nur als Glaubenszeugnis religiösen Wert und bildet nur als solches ein Element lebendiger Religion. Die eine oder andere Form, der man entwachsen ist, künstlich wiederzubeleben oder sie, sei es mit äußerer Autorität, sei es mit Gewalt, aufzunötigen ist ebenso verkehrt, als wegen der Mangelhaftigkeit des Ausdrucks den frommen Inhalt der früheren Formen zu verkennen. Eine Glaubenslehre irgendwelcher Art erscheint als ein Bedürfnis für den denkenden Frommen, obschon es wahrscheinlich ist, daß sie immer einfacher werden wird, und jeder wahrhaft Gläubige lebhaft empfindet, daß jede Form, in der er seinen Glauben ausspricht, inadaequat, mit

anderen Worten unvollkommen ist und hinter der Wirklichkeit zurückbleibt.

5. Glaubenslehre und Philosophie.

Eine wichtige Frage ist, in welchem Verhältnis Glaubenslehre und Philosophie zueinander stehen. Obgleich oft einander befehdend, sind sie doch aufs engste miteinander verwandt, denn beide suchen bis auf den Grund der Dinge, bis zu den principia rerum vorzudringen. Beide bestanden, ehe sie in Systeme von schulmäßigen Begriffen oder kirchlichen Dogmen zusammengefaßt waren. Lange Zeit innig verbunden, gehen sie eine Strecke Weges zusammen, um sich dann zu trennen und selbständig ihre eigene Bahn zu verfolgen. Das philosophische Denken schafft, auch in seinen primitivsten Versuchen, eine Weltanschauung, auf welche das religiöse Denken eine Lebensanschauung gründet, die in Wirklichkeit nichts anderes ist, als eine Systematisierung des religiösen Glaubens.

Der Zusammenhang zwischen beiden erhellt auch gerade aus dem Streit, der oft zwischen Philosophie und Religion entbrennt und daraus entsteht, daß entweder diese sich einer rein materialistischen Weltanschauung widersetzt, welche die Bedürfnisse des menschlichen Gemütes mißachtet und alle Religion tötet, oder daß jene eine Entwicklungsstufe erreicht hat, mit welcher die herrschende Religion noch nicht im Einklange steht, oder endlich, daß man die Art einer von beiden verkennt.

6. Inhalt der Glaubenslehre.

In jeder Glaubenslehre machen sich drei fundamentale Vorstellungen geltend, von denen alle übrigen lediglich die Konsequenzen sind: 1. eine über die über-

menschliche Macht oder die übermenschlichen Mächte, von denen man sich abhängig fühlt, und über das, was zu dieser übermenschlichen Welt gehört; 2. eine über das Verhältnis des Menschen und der Welt, zu der er gehört, zu jener übermenschlichen Welt und ihren Mächten; 3. eine über die Weise, auf welche die Beziehung zwischen beiden, dem Menschen und seinem Gott, falls sie unterbrochen ist, wiederhergestellt und weiterhin aufrecht erhalten werden muß. In jeder Glaubenslehre findet man demnach eine mehr oder minder entwickelte Theologie, religiöse Anthropologie und Soteriologie. In der zweiten ist die religiöse Ethik enthalten, welche die Krone des Ganzen ist, weil ohne sie die Glaubenslehre ihren Charakter als Theorie der Praxis des religiösen Lebens und folglich ihren eigentlichen religiösen Wert verlieren würde.

Zeigen sich auch diese Fundamentalvorstellungen in ihrer vollen Entfaltung erst da, wo die religiöse Entwicklung eine gewisse Höhe erreicht hat, so trifft man sie doch im Keim schon in den weniger vorgeschrittenen und sogar in den niedersten Religionen an.

a. Gotteslehre (Theologie im engeren Sinne).

7. Keine Religion ohne Gott.

Die Vorstellung, welche man Theologie im engeren Sinne nennt, ist darum in jeder Religion fundamental, weil keine Religion denkbar ist ohne den Glauben an eine oder mehrere übermenschliche Mächte. Eine atheistische Religion ist eine contradictio in terminis. Man sehe sich hier indessen vor, daß man nicht als atheistisch verurteilt, was nur eine andere, vielleicht reinere Gottesvorstellung ist. Wenigstens kann der Konfuzianismus nicht als Beweis des Gegenteils angeführt

werden, und im Buddhismus — ursprünglich vielleicht eine rein moralische Reform, ein Versuch, die Erlösung durch eigene Anstrengung zu bewirken — wird bald der Buddha mit allen Attributen der Gottheit bekleidet, und die gesamte Mythologie auf ihn übertragen. Jedenfalls beruht die buddhistische Philosophie auf metaphysischer Grundlage. Eine Sittenlehre ohne religiöse Grundlage kann nicht Religion genannt werden.

8. Polytheismus und Monotheismus.

Die Gotteslehre ist entweder polytheistisch in verschiedenen Formen (zu denen hier auch der Polydämonismus gerechnet wird) oder monotheistisch. In Wirklichkeit stehen diese beiden Denkweisen einander nicht so scharf gegenüber, wie man gewöhnlich meint, und vollkommen rein findet man sie nirgends. Doch ist nicht zu leugnen, daß der Monotheismus im allgemeinen von fortgeschrittenerem Denken und reinerem religiösen Gefühl zeugt als der Polytheismus. Insoweit gehört das Problem zu der Entwicklungslehre unserer Wissenschaft. Wenigstens gibt es einen mythologischen und anthropomorphischen Polytheismus, der beständig abnimmt und sicher dazu bestimmt ist, einmal gänzlich zu verschwinden. Aber es gibt auch einen ähnlichen Monotheismus, der in seinem Partikularismus und seiner Beschränktheit ebensowenig Bestand verspricht. Auch ist der Unterschied zwischen beiden nicht nur ein Ergebnis der Entwicklung, sondern ebensosehr der Verschiedenheit der geistigen Veranlagung und des Volkscharakters.

Der religiöse Grundgedanke des Polytheismus ist die Anerkennung des Göttlichen in allen seinen Offenbarungen; der des Monotheismus nicht bloß: „es gibt

nur Einen Gott", auch nicht: „mein Gott ist der einzige", sondern: „der Gott, der sich in allen diesen Offenbarungen kundtut, ist ein Einziger und auch mein Gott". In der Harmonie dieser beiden Gedanken liegt die Theologie der Zukunft.

9. Die Erklärung des Ursprungs des Bösen in beiden Systemen.

In den polytheistischen Religionen bietet das Problem der Entstehung des natürlich und sittlich Bösen wenig Schwierigkeiten. Es wird, ebenso wie alle anderen Dinge, von übermenschlichen Mächten verursacht. Unglücksfälle, Krankheiten, schweres Unheil waren Strafen für Übertretungen, welche von den Menschen bewußt oder unbewußt, und zwar von ihnen selbst, in diesem oder einem früheren Dasein, von ihrer Familie, ihrem Stamm oder ihrem Volk begangen waren. Die Sünde entstand aus freiem Willen oder aus der Wirksamkeit eines bösen Geistes. Es gibt gute oder wohltätige, böse oder gefürchtete Götter, die alle verehrt werden. Manche sind bald gut, bald böse, je nachdem sich ihre Anbeter betragen. Aber bei höherer Entwicklung des sittlichen Bewußtseins trägt man Bedenken, das Böse weiterhin den verehrten Wesen zuzuschreiben. Ein schärfer ausgeprägter Dualismus verdrängt die ältere Lehre. Am kräftigsten macht sich dieser in der zarathustrischen Religion geltend, in der Angramainyu mehr und mehr der Schöpfer alles Bösen wird. Aber er wird nicht angebetet, und auch hier ist mithin kein eigentlicher Ditheismus vorhanden.

Der strenge Monotheismus betrachtet seinen einzigen Gott auch als den Urheber des Bösen. Aber zu allen Zeiten hat sich das religiöse Gemüt vieler gegen diese

für ihr Gefühl ungeheuerliche Lehre empört. Man stand vor dem schwierigen Problem, entweder an Gottes Güte, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe zu zweifeln oder seine Allmacht zu beschränken. Allerlei Lösungen wurden vorgeschlagen, ohne alle, insonderheit die konsequenten Denker, befriedigen zu können. Die jüngste Religionsphilosophie sucht die Lösung in der Überzeugung, daß Geist und Natur einander nicht feindlich gegenüberstehen, daß das Böse nicht absolut ist, und das Glück ohne Leiden, die Heiligkeit ohne Sünde nicht zum Bewußtsein gebracht werden könne, so daß beide in unserer irdischen Ökonomie gleich notwendig sind, wie Licht und Dunkel in der Natur (Pfleiderer). Der religiöse Kern aller dieser Spekulationen ist der Glaube, daß in Gott der Ursprung sowohl der sittlichen als der natürlichen Weltordnung liegt, und daß das, was wir böse nennen, von Ihm in der Harmonie des Ganzen so gewollt ist, nach einer Weisheit, welche unser beschränktes Wissen und unsere menschliche Erfahrung nicht zu ergründen vermögen.

10. Die Götterwelt eine andere und bessere als die Menschenwelt.

Die Götter sind übermenschliche Wesen, und ihre Welt ist demnach eine andere und steht höher als die menschliche. Das, was einen Gott charakterisiert, und ohne das er kein Gott sein kann, ist Macht. Aber diese Macht ist nicht nur größer als die der Menschen: sie ist auch von anderer Art, zuerst Zaubermacht, dann Wundermacht, endlich Allmacht. Wohl spiegelt sich, wie mit Recht bemerkt worden ist, in den Vorstellungen, welche man sich von der übermenschlichen Welt bildet, die menschliche ab, aber immer wird dabei auf den

Unterschied der Nachdruck gelegt. Keine Gottheit kann mit menschlichem Maße gemessen werden, noch ist sie den Gesetzen und Schranken des menschlichen Daseins unterworfen. Weder an Raum noch Zeit sind die Götter gebunden, und wenn die Begriffe von Gottes Einzigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit, Heiligkeit und Vollkommenheit auch erst im Monotheismus zu vollem Bewußtsein kommen, so sind sie tatsächlich doch schon in den Mythen und Symbolen des Polytheismus zu finden. Der religiöse Kern aller dieser Vorstellungen ist der Glaube an die Wirklichkeit des Unendlichen, an die Existenz einer geistigen Welt, die zugleich den Höhepunkt und das Gegenbild der Welt der Erscheinungen darstellt.

11. Die Welt der Erscheinungen abhängig von der göttlichen.

Zu dem Wesentlichen aller Glaubenslehre gehört die Vorstellung, daß die Welt der Erscheinungen abhängig ist von der übermenschlichen und in dieser ihren Ursprung und bleibenden Grund hat. Diese Überzeugung, welche allen Religionen gemein ist, wird ausgedrückt in der zuerst als Mythe erzählten, dann als Dogma formulierten Lehre von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt. Stellt man dabei die Transcendenz oder, religiös ausgedrückt, die Erhabenheit Gottes über Mensch und Welt einseitig in den Vordergrund, so führt dies zu einem deistischen Systeme. Denkt man sich die Gottheit immanent, d. h. als die in der Welt wirkende causa movens, unter Zurücksetzung des Begriffs der Transcendenz, so entsteht der Pantheismus. Der Deismus ist die oberflächlich-populäre Glaubensform, die auch von einem gewissen supra-

naturalistischen Rationalismus bevorzugt wird. Im zweiten begegnen einander philosophische Denker und Mystiker. Doch ist keine einzige positive Religion rein deistisch oder pantheistisch, kein verehrter Gott rein transcendent oder immanent. Der Theismus sucht die Wahrheit beider Ideen miteinander zu vereinigen, und der religiöse Mensch braucht in der Tat einen Gott, der, obwohl über ihn und die Welt erhaben, dennoch ihm überall nahe ist und in ihm wohnt.

b. Religiöse Anthropologie.

12. Das Verhältnis des Menschen zu seinem Gott.

Die vergleichende Religionsgeschichte lehrt uns, daß der religiöse Mensch sein Verhältnis zur Gottheit in verschiedenen Bildern dargestellt und sich entweder als den Untertan des göttlichen Hauptes der Gemeinschaft betrachtet hat, zu der er gehörte, oder als seinen persönlichen Diener und Schützling, oder als sein bevorzugtes Geschöpf und geliebtes Kind. Je nachdem die eine oder die andere Vorstellung bei ihm überwog, nannte er seinen Gott Fürst oder König, bezw. Herr oder Gebieter, bezw. Schöpfer oder Heiland oder Vater, und legte er besonderen Nachdruck entweder auf Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit, oder auf seine Güte, Barmherzigkeit, Gnade und Liebe. Absolut gedacht lassen sich diese Vorstellungen von Gott und diese Ihm zugeschriebenen Eigenschaften schwer miteinander versöhnen; es sei denn, daß man sie für vereinigt hielte in dem Bilde der Allmacht heiliger Liebe. Und man vergesse nicht, daß es immer nur Bilder sind, mit denen der Mensch sich begnügen muß, wenn er vom Übermenschlichen redet. Nichtsdestoweniger entsprechen

alle diese Bilder dem bleibenden religiösen Interesse, auf welches schon im vorhergehenden Paragraphen hingewiesen wurde, und das, menschlich angesehen, sich darstellt als das Gefühl unserer Nichtigkeit Gott gegenüber, wie das unserer Verwandtschaft mit ihm. Wird in der Regel eins von beiden einseitig in den Vordergrund gestellt, so sind sie in der vollständig entwickelten Religion harmonisch verbunden.

13. Offenbarung.

Der religiöse Mensch aller Zeiten und jeder Entwicklungsstufe ist davon überzeugt, daß die Gottheit sich ihm offenbart, d. h. ihm auf irgendeine Weise ihren Willen kundtut, ihm Warnungen zukommen läßt und seinen Geist durch höhere Erkenntnis erleuchtet. Der noch wenig entwickelte Mensch erblickt diese Offenbarungen nur in dem Außergewöhnlichen, das ihm begegnet und dessen natürliche Erklärung ihm unbekannt ist, in Orakeln und Stimmen, in Zeichen und Wundern, in Träumen, Gesichten und Erscheinungen, an denen seine Einbildung größeren Anteil hat als die Wirklichkeit. Wenn er im Wissen und Nachdenken fortgeschritten ist, wird er vielmehr in der Schönheit der Schöpfung, der Regelmäßigkeit und Ordnung der Naturerscheinungen, in den großen Ereignissen der Geschichte, in bedeutsamen Vorfällen des Lebens anderer wie seines eigenen das Werk Gottes und zugleich eine Offenbarung Gottes an seine Menschenkinder sehen. Vor allem wird das Wort, das Leben, die Persönlichkeit außergewöhnlich begabter religiöser Individuen ihm vorkommen wie ein Wort, eine Botschaft, ein Abbild, eine Verkörperung oder Fleischwerdung Gottes und ihm demnach als eine besondere Offenbarung erscheinen,

die an Fülle und ergreifender Kraft alle anderen übertrifft. Erst auf dieser Stufe entstehen ethische Religionen, und mit religiösem Maßstabe gemessen hat jede von diesen ein relatives Recht. Dies alles ist die Offenbarung, welche von außen an den Menschen herantritt. Aber die, welche im religiösen Denken und Empfinden am meisten gefördert sind, werden zu der Überzeugung gelangen, daß auch das Licht in ihnen, die religiös-sittliche Einsicht, die sie sich irgendwie erworben haben, kurzum das, was man in dem Worte Gewissen zusammenfaßt, aus Gott ist und daher ebenfalls eine Offenbarung genannt werden muß. Die große Mehrheit stellt sich die Offenbarung als etwas außerhalb der Naturordnung Gelegenes vor und setzt sie deshalb dem durch Forschung und Nachdenken gewonnenen Wissen gegenüber. Die Wenigen, welche davon überzeugt sind, daß alles Geisteslicht, an dem sie sich erfreuen, von Gott stammt, machen diesen Unterschied nicht, haben aber als religiöse Menschen gleichwohl volles Recht dazu, von göttlicher Offenbarung zu reden. Der Grundgedanke dieses Glaubens, der in mehr oder minder vollkommener Form einen integrierenden Bestandteil der Religion ausmacht, ist folgender: Beschränkt in unserm Wissen und von höherer Leitung abhängig, und darum, wenn wir uns selbst überlassen sind, ohnmächtig gegenüber der uns umgebenden Welt, bekommen wir diese Welt in unsere Gewalt, wenn wir von Gott erleuchtet und geführt werden. Wo dieser Gedanke vorhanden ist, da ist Religion.

14. Der Mensch mit Gott verwandt.

Unter allen Religionen, die wir kennen, findet sich keine, die nicht auf die eine oder andere Weise den Glauben ausspräche, daß der Mensch mit Gott oder den

Göttern verwandt ist. Selbst in den theokratischen Religionen, welche Gottes Erhabenheit über den Menschen betonen, sucht man jene Überzeugung nicht vergebens. Man stellt sich demgemäß den Menschen vor als aus Gott geboren oder nach Gottes Bild geschaffen oder mit Gottes Geist beseelt und nennt die Gottheit mit dem Vaternamen, der im Christentum seine höchste religiöse Bedeutung erhält. Man schildert die früheste Vergangenheit der Menschheit als eine Zeit der Unschuld und des Glücks, in welcher die Menschen in einem Paradies mit der Gottheit, oder die Götter mit den Menschen auf Erden verkehrten, und als Gegenstück dazu hegt man die Hoffnung, daß diese selige Zeit am Ende der Dinge wieder anbrechen werde. Diese Hoffnung wird durch die Hoffnung auf Unsterblichkeit wohl ergänzt, ist aber doch von ihr verschieden. Wie sehr auch diese Vorstellungen je nach Anlage und Entwicklung differieren mögen, das Konstante in ihnen allen ist die Überzeugung, daß das Unendliche in uns, dessen wir uns bewußt sind, nicht wesentlich verschieden ist von dem Unendlichen über uns, sondern unverbrüchlich damit zusammenhängt — eine Überzeugung, die einen notwendigen Bestandteil der Religion bildet.

15. Religiöse Ethik.

Ist der religiöse Mensch sich seiner Verwandtschaft mit oder wenigstens seiner Abhängigkeit von Gott bewußt, so fühlt er von selbst, daß sich aus dieser für ihn Verpflichtungen Gott gegenüber ergeben. Die Art dieser Verpflichtungen wird natürlich durch die Vorstellung bestimmt, die er sich von Gott und seiner Beziehung zu Ihm bildet. Dem König und Herrn glaubt er Gaben und Huldigungen schuldig und selbst zu seinem Dienst

verpflichtet zu sein. Betrachtet er Ihn als den Urheber der sittlichen Weltordnung, so wird er sich dazu verbunden erachten, jene unbedingt zu respektieren. Auf höherem Standpunkte, bei einer rein ethischen Auffassung von Gottes Heiligkeit (Gott als dem Heiligen) wird er das Gebot vernehmen: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", und wo der Begriff des Menschensohnes als Gottessohnes zu voller Entwicklung gelangt ist, heißt es: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist". Das heteronome Gesetz wird dann autonom, das von oben her gegebene Gebot zum innerlichen Drange des liebenden Gemütes, die pflichtmäßige Verherrlichung eine Verherrlichung aus Herzensbedürfnis durch Worte, Taten und Leben, und der Dienst aus Furcht oder um Lohn eine spontane Hingabe alles dessen, was man ist und hat, an Ihn, dem man ganz gehört. Aber der Grund dieses Gefühls der Verpflichtung ist auf jeder Entwicklungsstufe derselbe, theologisch ausgedrückt: daß der Gottheit die höchste Macht zukommt — anthropologisch: daß die religiöse Emotion als die allesbeherrschende in erster Linie des Menschen Geschick und Lebenszweck bestimmt.

16. Religiöse und philosophische Ethik.

Über das Verhältnis zwischen der religiösen und der sogenannten philosophischen Ethik besteht noch viel Unklarheit. Viele setzen sie einander feindlich gegenüber und stellen dann die erste hoch über die zweite, namentlich die christliche Moral als die einzig richtige über die philosophische, die ihnen als natürliche für minderwertig gilt. Beide stehen jedoch weder spezifisch noch graduell im Gegensatze zueinander, sondern viel-

mehr aufgrund des besonderen Rechtes, das jede von ihnen besitzt, nebeneinander. Sitten und Gebräuche mögen sich je nach Anlage, Art und Entwicklung mannigfach unterscheiden, aber es kann doch in Wirklichkeit nur Eine Moral geben: die echt menschliche. Sie tritt indessen in verschiedenen Formen auf: 1. weil der Mensch ein geselliges Wesen ist, als soziale; 2. weil er ein denkendes Wesen ist und daher das Bedürfnis empfindet, sich Rechenschaft von ihrem Grunde und ihrer Berechtigung zu geben, als philosophische; 3. weil er ein religiöses Wesen ist und daher allem eine religiöse Weihe zu geben wünscht, als religiöse. Die Verbindung des Ethischen mit dem Religiösen in der Weise, wie sie oft geschieht, indem man nämlich das erstere als heteronom unter das letztere stellt, so daß man das Gute tut und das Böse scheut nicht aus innerem Antriebe des Herzens, sondern in der Hoffnung auf Gottes Segen oder der Furcht vor seiner Strafe, ist verkehrt und schädlich und erniedrigt das, was eine Äußerung des wahrhaft Menschlichen sein müßte, zu einem Produkte selbstsüchtiger Berechnung. Die wahre Einheit beider, wie sie prinzipiell schon im Evangelium zum Ausdruck gelangt, besteht darin, daß man in allem, auch in seinem Verhalten dem Nächsten gegenüber nach der göttlichen Heiligkeit und Vollkommenheit strebt, so daß echt menschliches, d. h. vernünftig-sittliches Leben mit dem göttlichen zusammenfällt.

17. Der Unsterblichkeitsglaube.

In jeder Glaubenslehre, auch in der der am wenigsten entwickelten Religionen, nimmt die Frage nach der endlichen Bestimmung des Menschen einen wichtigen Platz ein. Woher? und Wohin? — das sind die beiden

eng zusammenhängenden Fragen, auf welche der religiöse Mensch eine Antwort begehrt. Bei kindlichen Völkern ist der Tod nur der Übergang in ein anderes Dasein, nämlich die Welt der Geister, und „der Tod ein Schlaf, aus dem man erwacht" ist noch bei uns Christen ein beliebtes Bild. Man schildert den Zustand der Toten bald mit düsteren Farben, als ein Aufenthalt blutloser Schatten in der dunkeln Unterwelt, bald im schönsten Lichte als den Verkehr der Seligen mit ihrem Gott, als das Vaterhaus mit vielen Wohnungen. Das Paradies der Vergangenheit findet so sein Gegenstück in dem Paradiese der Zukunft im Himmel. Selbst der Buddhismus als Religion und die Volksreligion des alten Israel bilden in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Später, wenn die Idee der Vergeltung mit dem Unsterblichkeitsglauben verbunden wird, wandelt sich die Unterwelt in einen Ort der Pein, und gehen nur die Frommen nach der Wohnung Gottes. Auch diejenigen, welche in allen diesen Vorstellungen lediglich Schöpfungen der dichtenden Phantasie erblicken, braucht man darum nicht als solche anzusehen, welche die in jenen ausgesprochene Hoffnung aufgeben. Es gehört nicht zur Aufgabe unserer Wissenschaft, die Wahrheit dieses Glaubens zu beweisen; für sie handelt es sich nur darum, ob er einen integrierenden Bestandteil der Religion bildet. Und diese Frage ist zu bejahen. Gehört das Gefühl der Einheit mit Gott, das Bewußtsein der Verwandtschaft des Menschen mit dem Unendlichen, zum Wesen der Religion, so kann der Mensch kein bloß endliches Wesen sein. Der Funke des Göttlichen in ihm kann nicht erstickt werden. Ist es seine Bestimmung, nach der höchsten Vollkommenheit zu streben, dann fordert dies ein endloses Dasein. Die Religion kann,

wo man diesen Glauben preisgibt, vermöge einer glücklichen Inkonsequenz noch eine Weile weiterleben, aber in Wirklichkeit steht und fällt sie mit ihm.

c. Heilslehre (Soteriologie).

18. Die Erfahrung der Wirklichkeit.

Dem hohen Ideal der Verwandtschaft des Menschen mit Gott und seiner erhabenen Bestimmung, welches aus dem zum Bewußtsein gelangten Gefühl des Unendlichen in ihm aufsprießt, tritt die Erfahrung der Wirklichkeit gegenüber, die ihn lehrt, daß er selbst als Mensch wie alles um ihn her endlich ist. Endlich, das heißt nicht nur kurz von Dauer, sondern beschränkt in jeder Hinsicht, in Wissen und Können, darum auch unvollkommen in der Verwirklichung seiner idealen Bestimmung und im beständigen Streit mit ihr begriffen. Dieses erst durch Erfahrung erlangte Bewußtsein des Endlichen erzeugt in ihm ein Gefühl der Niedrigkeit, der Ohnmacht, der Sünde und der Schuld. Und dieses Gefühl ist um so tiefer und inniger, als es sich hier nicht handelt um ein Zurückbleiben hinter seinesgleichen oder irgendwelchen menschlichen Gesetzen und Ordnungen, auch nicht hinter einer freiwillig übernommenen Verpflichtung, sondern hinter den Forderungen der übermenschlichen Macht, von der er sich schlechthin abhängig und mit der er sich verwandt fühlt. Als Zurückbleiben hinter Gott oder seinem Willen ist die Sünde negativ, als Zustand positiv, aber niemals absolut. Erst spät entwickelt sich dieses Gefühl zum Bewußtsein eines Zustandes und wird dadurch schmerzlicher. Aber wiewohl schmerzlich wirkt es doch wohltätig, weil es für den unvollkommenen Menschen die erste Vor-

bedingung höherer Entwicklung und der Erfüllung seiner wahren Bestimmung darstellt und darum von aller wahren Religion nicht zu trennen ist.

19. Erlösung und Versöhnung.

Das Bedürfnis nach dem, was in der religiösen Sprache Erlösung genannt wird, ist allen Religionen gemeinsam, obschon das Wort selbst nur in einzelnen gebraucht wird. Es ist verkehrt, einige als die Erlösungsreligionen par excellence zu charakterisieren, wenn damit mehr gesagt sein soll, als daß dieses Bedürfnis in ihnen mehr in den Vordergrund tritt. Sie unterscheiden sich lediglich durch die Mittel und Wege, welche dazu dienen sollen, die Erlösung zu verwirklichen.

Ist der Mensch durch die Erfahrung zum Bewußtsein seiner Endlichkeit, d. h. der Beschränktheit seines Vermögens und seines sündigen Zustandes gekommen, so wird er Verlangen tragen, sich darüber zu erheben. Stellt er sich diesen Zustand als eine Fesselung oder Gefangenschaft vor, so wird er das Aufhören desselben in dem Bilde der Befreiung oder Erlösung ausdrücken; denkt er sich ihn als Krankheit und Lebensgefahr, als ein Verlorengehen, so wird er von Heilung oder Rettung sprechen; hat er die Überzeugung gewonnen, daß er seinem Gott fremd geworden oder von ihm entfernt ist, so wird er das Bild der Rückkehr oder Versöhnung gebrauchen. Aber in dieser mannigfaltigen Bildersprache ist immer dasselbe gemeint.

Auch hier unterscheiden sich die Mittel, welche man anwendet, um erlöst oder gerettet oder mit Gott versöhnt zu werden, nach der Entwicklungsstufe, die man erreicht hat, und den ihr entsprechenden Vorstellungen über Gott und die Beziehung des Menschen zu ihm. Alle

aber, Opfer und Gaben, Büßungen und Selbstkasteiung, Versenkung in einsame Meditation, Bekehrung und Wiedergeburt mit gläubiger Hingabe des Gemüts, erstreben dasselbe Ziel: Wiederherstellung der unterbrochenen Gemeinschaft mit Gott, und gehen von demselben Glauben aus, daß diese Versöhnung für niemanden unerreichbar ist, jedoch nur durch die Religion geschenkt wird. Dieses Ziel und dieser Glaube sind das Bleibende in all den wechselnden Formen.

20. Der Mittlerglaube.

Die durch Erfahrung erwachsene Überzeugung von des Menschen beschränktem Wissen und Können und seiner Nichtigkeit Gott gegenüber weckt in ihm auch das Bedürfnis nach Mittlern, die ein Bindeglied zwischen der menschlichen und der übermenschlichen Welt darstellen.

Man betrachtet solche Mittler als geisterleuchtete Verkünder des göttlichen Willens oder zugleich als glänzende Vorbilder und Führer und somit als die, welche die Versöhnung bewirken, als Heilande und Erlöser. Sie sind, wo diese Vorstellung zur vollen Reife gelangt ist, der konkrete Inbegriff des ganzen religiösen Glaubens.

Die ersten Keime dieser Vorstellung bemerkt man schon in den niedrigsten Religionen. Hier sind es die Priester und Zauberer auf Erden oder Boten aus dem Himmel, welche die Beziehung zwischen der oberen und der unteren Welt aufrechterhalten. In den anthropisch-polytheistischen Religionen sind es — abgesehen von den bereits genannten — Götter, die Menschen werden oder in scheinbar menschlicher Gestalt auf Erden verkehren. Aber in den ethischen Religionen kommt der Mittler-

glaube erst zur vollen Entfaltung. Hier heftet sich die Idee hauptsächlich an die Stifter, die jedoch in den theokratischen Religionen nie mehr als mit der Gottheit verkehrende Propheten, in den theanthropischen dagegen als Gottessöhne oder Gottmenschen betrachtet und als solche über alles verherrlicht werden. Neben und unter ihnen wird dort ein Heer von Engeln, hier auch eine Schar von menschlichen Heiligen als Mittler geehrt. Natürlich wird dieser Glaube auch mit den Zukunftserwartungen verknüpft. Sind auch die Formen, in denen sich dieser Glaube verkörpert, nur von vorübergehendem Werte: von bleibendem für die Religion ist dagegen die Idee, welche ihnen zugrunde liegt, nämlich die, daß ein wahrhaft frommes Leben die höchste Offenbarung Gottes ist, daß das Anschauen eines solchen in uns selbst ein neues, höheres Leben weckt, und der Glaube uns in diesem erhält.

21. Wertschätzung und Überschätzung der Glaubenslehre.

Mit Recht hat man die Ansicht bekämpft (Rauwenhoff), daß es gleichgültig sei, was man glaubt, da letzteres im Gegenteil von bedeutendem Einfluß auf die Art der religiösen Gesinnung ist, und die Glaubensüberzeugung jedes Menschen im Einklang stehen muß mit der Höhe der allgemeinen, besonders der intellektuellen Entwicklung, die er erreicht hat. Aber jene Meinung ist der mangelhafte Ausdruck der Wahrheit, daß ein religiöser Mensch als solcher nicht, wenigstens nicht ausschließlich, beurteilt werden darf nach der Form, in welcher er seinen Glauben ausspricht, und daß nicht jede Form jedem, Eine Form nicht allen genügen kann.

Aus der Überschätzung des Wertes der Glaubens-

lehre, unter Vernachlässigung der religiösen Handlungen und der Gesinnung, entstehen verschiedene pathologische Erscheinungen in der Religion, wie Intellektualismus, Theosophie und Orthodoxie, die bei ungestörter Entwicklung die verhängnisvollsten Folgen für das religiöse, sittliche und soziale Leben nach sich ziehen und jedenfalls die Religion aus einer einigenden Macht in eine Ursache des Hasses und des Zwiespaltes wandeln.

B. Die religiösen Handlungen.

22. Die einzelnen religiösen Handlungen als Bestandteile des Kultus.

a) Gebete und Opfer.

Unter religiösen Handlungen verstehen wir hier lediglich diejenigen, in welchen das religiöse Bedürfnis sich unmittelbar äußert, nicht aber die sittlichen Taten, welche durch Religion geheiligt oder gesteigert werden. (Über das religiöse Leben vgl. oben § 15.)

Die allgemeinste ist das Gebet, welches sowohl zum privaten, wie zum gemeinschaftlichen Gottesdienste gehört und sich auch in die Form von Psalmen und Gesängen kleidet. Ein mangelhafter und anthropomorphischer Gottesbegriff wird auch auf die Begriffe, welche man sich vom Gebet macht, einen ungünstigen Einfluß ausüben. Ein gedankenlos geplappertes Gebet hat nur für denjenigen Wert, der ihm eine magische Kraft zuschreibt. Aber der bleibende Wert des Gebets liegt nur darin, daß es dem Bedürfnis des Frommen entspricht, sich in Gemeinschaft mit seinem Gott zu versetzen.

Opfer findet man in zahlloser Mannigfaltigkeit in allen Naturreligionen, aber auch, obwohl merklich modifiziert, in den ethischen. Im allgemeinen ist bei fort-

schreitender Entwicklung eine immer mehr zunehmende Vereinfachung zu beobachten. Man kann die Opfer nicht ausschließlich auf die gemeinsamen Opfermahlzeiten, die vielmehr Sakramente sind, beschränken. Ein Opfer ist alles, was man Gott weiht, und es gehört daher nicht nur zum öffentlichen Kultus. Auch alle Taten der Selbstverleugnung, mit denen man der Gottheit huldigt, wie Fasten und Enthaltsamkeit, sind hierher zu rechnen. Die Triebfedern werden nach Anlage und Entwicklung himmelweit voneinander verschieden sein, aber die Grundidee bleibt immer, daß man der Überzeugung Ausdruck geben will, daß man mit all dem Seinen Gott gehört. In seiner vollkommensten Form fällt das Opfer völlig zusammen mit dem Gebet.

Unter den Begriff des Opfers als Hingabe fallen auch gewisse besondere Zeremonien, wie die Weihe von Kindern oder Erwachsenen zur Mitgliedschaft der Gemeinde, oder zu einem geistlichen Amt, oder der Ehe, die in der Regel mit symbolischen Handlungen verbunden sind.

23. Bestandteile des Kultus.

b) Das Wort Gottes an den Menschen.

Aller Kultus hat zwei Seiten. Sucht der religiöse Mensch in ihm die Gemeinschaft seines Gottes, so würde der Kultus keine Bedeutung für ihn haben, wenn er nicht überzeugt wäre, daß umgekehrt auch Gott sich ihm darin offenbart. Auf niederem Entwicklungsstandpunkte sucht er äußere Beweise dafür in Stimmen oder Zeichen, namentlich in Orakeln, oder vernimmt er in der Priesterlehre den Willen seines Gottes. In den ethischen Religionen werden die heiligen Urkunden befragt und erklärt, und kommt Gottes Wort zu den Gläubigen in

Prophetie und Predigt. Der am höchsten entwickelte Fromme erkennt in der erfahrenen Erweckung, Tröstung und Begeisterung die Wirkung des göttlichen Geistes auf sein Gemüt.

In manchen Religionen verschiedener Entwicklungsstufen, sowohl in Natur- wie ethischen Religionen, bringt man der Gemeinde die göttliche Offenbarung in Zeichen, wie dramatischen Aufführungen von Mythen oder Begebenheiten aus der heiligen Geschichte, Mysterien oder Sakramenten, denen dann auf niederem Standpunkte eine reale Wirkung zugeschrieben wird. Dazu gehören auch die Mahlzeiten, welche in Gemeinschaft mit den Göttern gehalten, oder bei denen diese selbst gegessen werden. Man kann diese Feierlichkeiten am besten mit dem Namen bezeichnen, den man (Rauwenhoff) mit Unrecht auf den ganzen Kultus angewandt hat, nämlich „anschaulich gemachter Glaube".

24. Art und Zweck des Kultus.

Für das wahrhaft religiös gestimmte Gemüt ist der Kultus ein Bedürfnis, welches erwächst aus dem Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott und seiner Verwandtschaft mit ihm, auf dem höchstentwickelten Standpunkte aus der Liebe, welche Anbetung ist und sich notwendig entsprechend äußern muß. Wahrer Kultus ist für den Menschen eine ernste Handlung, an welcher er mit seinem ganzen Gemüte beteiligt, und die ihrem Wesen nach immer ein Opfer ist, ein sich Hingeben und Weihen, aber um dadurch umgekehrt die Nähe und Gemeinschaft seines Gottes zu empfinden. Der Kultus im engeren Sinne, persönlich oder gemeinschaftlich vollzogen, ist ein zeitweiliges sich Erheben aus dem Endlichen zum Unendlichen, aber um dadurch

das ganze Leben zu heiligen und zu weihen und es somit zu einem wahrhaften Opfer zu machen. Soll der Kultus dieses Ziel erreichen, dann muß er wahr sein, d. h. ausgehen von dem Glauben an die Realität des durch die Handlung ausgedrückten Gedankens; denn wo dieser Glaube fehlt — der von einer bestimmten Glaubensauffassung wohl zu unterscheiden ist — da ist kein Kultus mehr, sondern lediglich Schauspielerei. Zugleich aber wird man danach streben müssen, den Kultus so schön und erhebend zu gestalten wie nur möglich, damit der Eindruck, den er hervorruft, ein tiefer und bleibender sei.

25. Wertschätzung und Überschätzung des Kultus.

Entspricht der Kultus, sowohl der persönliche als der gemeinschaftliche, einem unverkennbaren Bedürfnis des religiösen Gemüts, welches seine Anbetung zum Ausdruck bringen will, so ist die Meinung falsch, daß er auf einer höheren Entwicklungsstufe entbehrlich sei und durch ein religiös-sittliches Leben ersetzt werden könne. Aber ebenso verkehrt ist es, den Kultus mit der Religion zu identifizieren und zu lehren, daß alles nur auf religiöse Handlungen ankomme. Gegen diese Überschätzung des Kultus erheben sich darum schon in Indien die Vedântalehrer, in Israel die großen Propheten, in der christlichen Kirche die Reformatoren. Ihre traurigen Folgen sind Ritualismus, Formalismus und Pharisäismus. Geht man so weit, daß man durch ängstliche Beobachtung der äußerlichen Bräuche der Religion die Verirrungen des sittlichen Lebens gut zu machen sucht, so wirkt in diesem Falle der Kultus schädlich, und die Religion wird mißbraucht.

C. Die religiöse Gemeinschaft.

26. Die Religion als soziale Erscheinung.

Obgleich das religiöse Leben seinem Wesen nach ein verborgenes Leben mit Gott ist, und der Fromme deshalb gern die Einsamkeit sucht, so bleibt er doch auch als religiöser Mensch ein soziales Wesen und sucht daher Anschluß an diejenigen, welche über das Göttliche die gleichen Vorstellungen haben und die Gottheit auf die gleiche Weise verehren, wie er, um geistige Gemeinschaft mit ihnen zu pflegen. Anfangs, namentlich in den Naturreligionen, fällt die religiöse Gemeinschaft noch ganz zusammen mit den anderen kleineren oder größeren sozialen Verbänden, der Familie, dem Stamme, dem Stande, der Gilde, dem organisierten Staate, dem Volke. In der Regel achten die größeren sozialen Körper die Religion der kleineren, soweit diese zu ihrem eigenen Bereich gehören, und demnach auch das Ausländische nach der Unterwerfung oder Verschmelzung früher getrennter Stämme oder Staaten zu einem größeren Reichsverbande. Aber ausgesprochen fremde Kulte dulden sie nur notgedrungen — und stets nur unter gewissen Voraussetzungen — auf ihrem eigenen Gebiete. Doch bei fortschreitender Entwicklung offenbart sich schon im Schoße der Naturreligionen das Verlangen nach Selbständigkeit der Religion, und bilden sich entweder Priesterhierarchien oder kleine Gemeinschaften mit der Absicht, die öffentliche Religion zu ergänzen oder sie zu verdrängen. Diese Gemeinschaften leben und sterben mit der Volksreligion, aus der sie entstanden sind, falls sie sich nicht, unter günstigen Verhältnissen, zu ethischen Religionen und damit zu bestimmten Kirchen fortbilden.

27. Die Kirche.

Mit und aus den ethischen Religionen entstehen die mehr oder minder selbständigen Kirchen, die, auch wenn sie Staatskirchen sind oder wenigstens vom Staate unterstützt und geschirmt werden, nicht mit ihm verschmelzen, sondern ein eigenes Regiment und ein großes Maß von Unabhängigkeit besitzen. Der Begriff Kirche darf nicht, wie mehrfach, namentlich von ihren Gegnern geschieht, mit einer einzigen Kirchenform, z. B. der römisch-katholischen verbunden werden, ebensowenig als es nur eine einzige Staatsform gibt. Eine Kirche ist das organische Ganze von gleichgesinnten religiösen Gemeinschaften oder Gemeinden, die in Kultus und Predigt wechselseitige Erbauung suchen und ihre religiöse Überzeugung dadurch auch zu verbreiten wünschen. Sie in einzelne Lokalgemeinden auflösen wollen, heißt nichts anderes als die Commune und die Anarchie auf religiösem Gebiet einführen, die religiöse Entwicklung hindern und die Religion in der Gesellschaft zur Ohnmacht verurteilen. Je mehr sie sich entwickelt und je klarer sie sich ihres geistigen Charakters und Zweckes bewußt wird, um so mehr wird sie nach Einigung und nicht nach Trennung streben, sich von äußeren Autoritäten immer unabhängiger machen und ihre Freiheit Staat, Wissenschaft und Gesellschaft gegenüber wahren, zugleich aber auch die Freiheit dieser respektieren.

28. Wertschätzung und Überschätzung des kirchlichen Lebens.

Die Kirche ist nicht nur die Hüterin und Verwalterin einer religiösen Überlieferung, sondern sie hat auch auf dieser weiterzubauen und sie mit den Zeitbedürfnissen in Übereinstimmung zu bringen. Zu diesem Zwecke

muß sie individuellen Überzeugungen die Freiheit lassen, sich zu äußern, unbeschadet des Rechtes, diese zu beurteilen und mit geistigen Waffen zu bekämpfen. Harmonisches Zusammenwirken des konservativ-priesterlichen und des fortschrittlich-prophetischen Elementes in ihrem inneren Leben kann der Kirche nur zum Segen gereichen.

Aber wenn man vergißt, daß die Kirche um des Menschen willen da ist, und nicht der Mensch um der Kirche willen; wenn man von der Idee ausgeht: die Kirche ist die Religion, und außerhalb meiner Kirche kein Heil — dann zeigen sich Klerikalismus, Intoleranz, Religionshaß und Glaubenskrieg als ebensoviele Krankheitssymptome des religiösen Lebens. Die wahre Kirche ist katholisch, allgemein menschlich, die Eine allgemeine, heilige, geistige Gemeinschaft aller an Gott Glaubenden, zu der sich die verschiedenen Kirchengemeinschaften lediglich als ihre örtlichen und zeitlichen Erscheinungsformen verhalten. Sie ist das Gewissen der Menschheit, deren Heil sie dienen soll, die sie aber nicht in geistlichem Hochmut verachten oder verdammen darf. Welche Form auch die religiöse Gemeinschaft in Zukunft annehmen mag, sie wird immer eine neue Form dessen sein, was wir jetzt die Kirche nennen; und solange der Mensch bleiben wird, was er ist, ein soziales und ein religiöses Wesen, solange wird er auch das Bedürfnis empfinden, durch die Zugehörigkeit zu einer solchen Kirche seine Solidarität mit gleichgesinnten Genossen zu betätigen. Endlich, je mehr er sich entwickelt, um so weiter, nicht um so enger wird sein Kirchenbegriff sich gestalten, und um so mehr wird er danach trachten, die Grenzen seiner Kirche immer mehr auszudehnen.

II. Psychologisch-synthetische Untersuchung.

1. Die religiöse Gesinnung oder die Frömmigkeit.

Sowohl die religiösen Vorstellungen, als die entsprechenden Handlungen und Gemeinschaften wurzeln in der religiösen Gesinnung, die umgekehrt durch die ersteren bestimmt und zum Bewußtsein gebracht, durch die beiden letzten genährt und lebendig erhalten wird. Unter dem Einfluß von äußeren Lebensverhältnissen, Erziehung und Beispiel, wie von innerer Entwicklung, Temperament und Lebensanschauung, zeigt sie sich in großer Verschiedenheit des Charakters und der Stimmung. Bald ist sie ein ehrerbietiges Aufblicken, bald ein vertrauliches sich Nähern, bald ein feuriges Verlangen nach Gemeinschaft. Sie durchläuft die ganze Stufenleiter zwischen der tiefsten Selbsterniedrigung angesichts des Allmächtigen und Hochheiligen und der kühnsten Erhebung auf den Schwingen des Enthusiasmus zur Vereinigung mit der allumfassenden, Alle zu sich ziehenden Liebe. Diese Gesinnung, welche wir Gottesfurcht, Gottseligkeit, Devotion, Religiosität, aber am besten Frömmigkeit nennen, gleicht am meisten der, welche wir gegen Menschen hegen, die über uns stehen und mit denen wir zugleich aufs engste verbunden sind. Sie unterscheidet sich von dieser lediglich durch ihre größere Innigkeit (Intensität), weil ihr Gegenstand zugleich höher und uns noch näher steht, und — bei voller Entwicklung — durch ihren übersinnlichen, rein geistigen Charakter.

2. Bestandteile der Frömmigkeit.

Um die Frömmigkeit recht kennen zu lernen, müssen wir auf ihre Äußerungen achten, die sich nicht alle auf einmal, sondern allmählich, dem Fortschritt ihrer Entwicklung gemäß zeigen. Ihre erste und unmittelbare Äußerung ist Gehorsam, der, zu voller Reife gelangt, Willensidentität wird. Er ist verbunden mit heiliger Scheu, Gottesfurcht, die mit Furcht vor bösen Geistern nichts gemein hat, sondern ihrer Art nach Respekt vor dem Unendlichen und unermeßlich Erhabenen ist und das doppelte Gefühl der eigenen Nichtigkeit und Sündhaftigkeit weckt, von dem früher die Rede war. Gemildert wird diese Scheu durch hoffnungsvolles Vertrauen, dessen Erfüllung Dankbarkeit hervorruft. Aber die höchste Äußerung der Frömmigkeit ist die Liebe, d. h. das Streben nach der innigsten Gemeinschaft, der Einheit des Geistes mit Gott. Dies sind die Bestandteile der Frömmigkeit, die sich alle zusammen erst dann offenbaren, wenn jene den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht hat. Und alle diese empfangen ihr Leben und ihren religiösen Wert von dem Glauben, der sowohl eine unerschütterliche Überzeugung, als vertrauensvolle Hingabe des Gemütes ist.

3. Das Wesen der Religion.

Mit Recht hat man in dieser Gesinnung, dieser Frömmigkeit, die ein Gemütszustand ist, das Wesen der Religion gesucht (Sabatier). Zwar liegt Wahrheit in der Bemerkung (Siebeck), daß das Wesen der Religion sich vollständig erst in der Wechselwirkung zwischen Religiosität und Religion zu erkennen gebe, und eine solche Wechselwirkung ist nicht zu leugnen. Aber die Schale, die Religion, ist nur um des Kernes willen

unentbehrlich, und dieser ist die Religiosität, in der das Wesentliche der Religion besteht und die wir hier allein als psychologische Erscheinung in Betracht ziehen. Die Lehre ist die Beschreibung, der Kultus, d. h. das Bekenntnis in Wort und Tat, die Offenbarung, die Kirche die Organisation dieses religiösen Innenlebens. Jene drei werden, obwohl selbst Äußerungen der frommen Gesinnung, notwendig auf diese zurückwirken, aber sie werden mit derselben Notwendigkeit, je mehr die Frömmigkeit an Tiefe, Reinheit und Innigkeit zunimmt, revidiert und reformiert werden müssen. Man kann das religiöse Leben auch wohl Glaubensleben, die Frömmigkeit Glauben nennen; und in der Tat ist keine lebendige Religion denkbar ohne Glauben, d. h. ein auf Überzeugung beruhendes Vertrauen. Aber einmal gilt dies nicht nur von der Religion, sondern auch von jeder anderen Funktion des menschlichen Geisteslebens. Und dann, sobald man diesen Glauben näher zu bestimmen sucht als Glauben an eine sittliche Weltordnung, oder an Gottes Erhabenheit über den Menschen und seine Verwandtschaft mit ihm, oder als eine Überzeugung von dem Dasein Gottes und des Überweltlichen und der Möglichkeit der Erlösung, betritt man schon das Gebiet der theologischen Spekulation, die zwar eine Frucht der Religion und eng mit ihr verbunden, aber nicht mit ihr identisch ist.

4. Das Wesen der Religion (Fortsetzung).

Indessen bei der Definition: Frömmigkeit ist das Wesen der Religion, dürfen wir nicht stehen bleiben. Wenigstens ist näher zu bestimmen, welches der Charakter, das Wesen dieser Frömmigkeit ist, die sich in Wort und Tat offenbart. Und dann kommen wir zu

dem Ergebnis, daß ihr Wesen Anbetung (adoratio) des Allerhöchsten ist, ein Wort, mit welchem die größte Innigkeit (Intensität) der verehrenden Liebe bezeichnet wird. Es umfaßt sowohl den Aufblick zu Gott, als das Gefühl der Verwandtschaft mit Gott, sowohl das Gott Besitzen, als das Gotte Gehören. Ebenso erklären sich aus ihrem Wesen als Anbetung des Allerhöchsten alle Äußerungen der Religion, der Glaube mit allen seinen Offenbarungen, der Kultus in allen seinen Gestalten, die kirchliche Gemeinschaft, wie sie auch beschaffen sein möge. Fürchtet man, daß dadurch auch Menschenvergötterung, Heroen- und Heiligenverehrung, mit einem Worte alles, was man als Abgötterei zu brandmarken pflegt, zur Religion erhoben werde, so antworten wir, daß Abgötterei ein relativer Begriff ist und in der Regel eine Religionsform bezeichnet, der man entwachsen ist. Oder behauptet man, daß eine solche Definition auf die am geringsten entwickelten Religionsformen nicht anwendbar sei, so halten wir dem als unsere Überzeugung entgegen, daß der aufmerksame Forscher auch dort das wesentlich Religiöse im Keim, in seinen ersten schwachen Anfängen entdecken wird.

5. Verirrungen der Frömmigkeit.

Gleichwohl hüte man sich auch hier vor Einseitigkeit und Übertreibung. Ist Anbetung das Wesentliche der Religion: dies Wesen braucht, wie alles Geistige in unserer irdischen Ökonomie, einen Körper, eine äußere Form, die wir in der Lehre, dem Kultus und der kirchlichen Gemeinschaft erkannten. Das Vergessen dieser Tatsache führt zur Schwärmerei, deren zwei Hauptrichtungen Mystizismus und Pietismus sind. Obgleich nach Art und Ursprung verschieden, ja selbst Gegen-

sätze, gehen sie bisweilen ineinander über. Der Mystizismus, mehr ästhetisch-phantastisch und deshalb von Natur aristokratisch, hat nur einen geringen ethischen Gehalt und sinkt manchmal zur tiefsten Verdorbenheit herab. Der Pietismus ist dagegen mehr bürgerlich-prosaisch und ethisch gefärbt und bekundet sich je nach dem Charakter seiner Anhänger als weiche Übergefühligkeit oder als starrer Methodismus. Wohltätig als Reaktion gegen Intellektualismus, Moralismus und Formalismus in der Religion, werden sie als einseitige Übertreibung der gesunden Mystik und Pietät, welche das religiöse Leben kennzeichnen, für dieses verhängnisvoll. Man findet sie in allen, am meisten aber in den ethischen Religionen. Zeigen sich bei manchen Schwärmern und Mystikern, deren überspanntes Gefühlsleben in Wissen und Nachdenken kein Gegengewicht findet und nicht von der gesunden Vernunft geleitet wird, Störungen des Nervenlebens und hysterische Erscheinungen, so hat man doch kein Recht, mit manchen Ärzten daraus den Schluß zu ziehen, daß die religiöse Anlage mit solchen pathologischen Erscheinungen zusammenhänge.

6. Die Frage nach dem Ursprung der Religion.

Bei der Frage nach dem Ursprung der Religion ist sorgfältig zu scheiden zwischen der Frage, wie die Religion entstanden ist, und der, woraus sie noch immer entspringt. Die erste ist ein geschichtliches Problem, das erst nach der Besprechung der zweiten behandelt werden kann. Zuerst beschäftigt uns die Frage, nicht: durch welche äußeren Anreize das religiöse Gefühl im Menschen geweckt wird, sondern was es in ihm ist, aus dem die Religion hervorgeht. Dieser Ur-

sprung kann nicht bewußte Schlußfolgerung sein. Aus solcher können Vorstellungen, kann auch ein philosophisches System, aber keine Religion entstehen. Ebensowenig wird die Frage genügend gelöst durch die Ableitung der Religion aus einem bestimmten Gefühl, Abhängigkeitsgefühl, Notgefühl, Spannung zwischen Welt- und Selbstbewußtsein, Unzufriedenheit mit dem Irdischen und dergleichen. Dies alles sind zwar konstitutive Elemente bei der Entstehung der Religion, aber sie erklären ihren Ursprung noch nicht. Auch Max Müllers Wahrnehmung des Unendlichen kann als Quell der Religion nicht befriedigen. Wohl aber ist dieser darin zu suchen, daß der Mensch unbewußt die Idee des Unendlichen in sich trägt, daß er zu dieser angelegt ist, und dies sein Wesen als Mensch ausmacht. Alles Endliche lernt er erst durch Erfahrung kennen, das Unendliche hat er in sich. Nur oberflächlicher Materialismus oder Rationalismus kann dies eine Illusion nennen. Hiermit verbindet sich — denn der Ursprung der Religion ist nicht nur im Gemüts-, sondern im gesamten Geistesleben des Menschen zu suchen — die angeborene Denkform des menschlichen Geistes, die wir Kausalitätstrieb nennen, und die ihn nötigt, bei allem sofort die Frage nach der Ursache zu stellen. Aus dem Zusammenwirken dieser beiden Faktoren entsteht die Religion, d. h. die Verehrung einer übermenschlichen, unendlichen Macht als des Grundes der eigenen Existenz wie der Welt, zu der wir gehören.

7. Die Geburt der Religion.

Haben wir soeben nachzuweisen gesucht, aus welchen Anlagen der Menschenseele die Religion hervorgeht, so ist es nun eine andere Frage, wie diese entsteht.

Sie gehört vielleicht mehr zu dem morphologischen, als zu dem ontologischen Teile unserer Untersuchung, aber weil sie so eng mit jener ersten Frage zusammenhängt, können wir sie an dieser Stelle nicht völlig übergehen. Hier kommt nun als das, woraus die Geburt, nicht der Ursprung der Religion zu erklären ist, in allerërster Linie in Betracht: die Unzufriedenheit mit dem durch Erfahrung erkannten Weltlichen und Vergänglichen, Unvollkommenen und Sündhaften, eine notwendige Folge des zum Bewußtsein gelangten Gefühls der Unendlichkeit in uns, das nicht wesentlich von dem sogenannten Gewissen verschieden ist. Dazu gesellt sich der ebenfalls bewußt gewordene Kausalitätstrieb, der dem Menschen keine Ruhe läßt, bis er die letzte Ursache der Dinge ergründet hat, und daher sowohl das philosophische, als das religiöse Denken beherrscht. Endlich das sittliche Bewußtsein, welches, unbefriedigt von der Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens, eine höhere sittliche Weltordnung postuliert, welche das gestörte Gleichgewicht wieder herstellt.

8. Die Stellung der Religion im Geistesleben.

Obwohl es viele Berührungspunkte gibt zwischen der Religion einerseits und Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit anderseits, weil der menschliche Geist eine Einheit bildet, so dürfen diese Gebiete doch nicht miteinander verwechselt werden, und die Religion kann ebensowenig durch die letztgenannten ersetzt werden, als sie an die Stelle jener zu treten vermag. Sie unterscheidet sich von ihnen weniger durch den Zweck, den sie verfolgt, als vielmehr dadurch, daß die Religion umfassender und allein imstande ist, die volle Ruhe des Gemüts zu geben, welche das Glück, das der wissenschaftliche Forscher

oder der schaffende Künstler empfindet oder der Mensch als das Geschenk eines sittlichen Lebens empfängt, weit übertrifft. Es ist zwar nicht richtig, daß die Religion der mütterliche Boden, aus dem jene anderen Güter der Menschheit aufgesproßt sind, also der fruchtbare Urgrund aller Kultur ist. Wohl aber vermag sie allem eine höhere Weihe zu geben. Sie stellt alles Endliche in das Licht des Unendlichen. Religion und Kultur stehen einander auch nicht feindlich gegenüber, falls nicht die eine oder die andere verdorben ist. Die Religion wird nicht bedroht durch die wahre Wissenschaft, welche nach rechter Methode arbeitet und ihrer Grenzen bewußt bleibt, noch durch die Kunst befleckt, die nur das wahrhaft Schöne will und es zu verwirklichen strebt. Nur dann stößt sie auf berechtigten Widerstand, wenn sie dem, was auf seinem eigenen Gebiete volle Selbständigkeit beanspruchen darf, die Resultate vorschreiben und Gesetze geben will. Es ist eine durchaus falsche Vorstellung, daß sie die Sittlichkeit durch Nebenabsichten erniedrige, oder daß diese zurückgehe, wo sie zunimmt. Ihre Macht und Herrschaft muß rein geistig sein, aber sie ist die höchste, die zentrale im Menschenleben, weil die Religion in der Tiefe des menschlichen Gemütes wohnt und die Idealisierung der ganzen Persönlichkeit bedeutet.

Literatur.

Die im Text des Buches vorkommenden Autornamen beziehen sich auf folgende Werke:

Edw. Caird, The evolution of religion. Gifford-Lectures 1890—92. 2 vols, Glasgow 1893.

Ed. von Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung, Berlin 1882. — Die Religion des Geistes, ebd. 1883.

F. Max Müller, Natural Religion, London 1889. Deutsch unter dem Titel: Natürliche Religion. Autoris. Ausg. von E. Schneider, Leipzig 1890. — Physical Religion, London 1891. Deutsch u. d. T.: Physische Religion. Autoris. Ausg. von R. O. Franke, Leipzig 1892. — Anthropological Religion, London 1892. Deutsch u. d. T.: Anthropologische Religion. Autoris. Ausg. von M. Winternitz, Leipzig 1894. — Theosophy or Psychological Religion, London 1893. Deutsch u. d. T.: Theosophie oder psychologische Religion. Autoris. Ausg. von M. Winternitz, Leipzig 1895. Bilden zusammen die Gifford-Lectures vor der Universität Glasgow in den Jahren 1888, 1890, 1891 und 1892.

O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 3. neubearbeitete Auflage. Berlin 1896.

L. W. E. Rauwenhoff, Wijsbegeerte van den godsdienst, Leiden 1887. Deutsch unter dem Titel: Religionsphilosophie, übersetzt und herausgegeben von J. R. Hanne, Braunschweig 1889.

A. Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. 2. Édit. Paris 1897. Deutsch unter dem Titel: Religionsphilosophie, übersetzt von A. Bauer, Tübingen 1898.

H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg i. B. und Leipzig 1893.

W. D. Whitney, Oriental and Linguistic Studies. 2 vols, New-York 1873—74.

Von den eigenen Schriften des Verfassers kommen hier vor allem die zu Edinburgh gehaltenen 20 Gifford-Lectures in Betracht, welche unter dem Titel Einleitung in die Religionswissenschaft (2 Teile, Gotha 1899 bis 1901) auch in deutscher Bearbeitung erschienen sind und einen fortlaufenden, leicht verständlichen Kommentar zu

den vorliegenden „Grundzügen“ bilden. Unter den oben aufgeführten Büchern sind die Werke von Caird, Pfleiderer, Rauwenhoff und Siebeck für das weitere Studium besonders zu empfehlen.

Ein in jeder Hinsicht befriedigendes Handbuch der allgemeinen Religionsgeschichte fehlt noch und kann erst dann geschrieben werden, wenn die Forschung den ungeheuren Stoff noch gründlicher und vielseitiger durchgearbeitet hat, als es bis jetzt der Fall ist. Von den vorhandenen ausführlicheren Darstellungen dieses Gegenstandes verdienen Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte (2. völlig neu gearbeitete Auflage, 2 Bde., Freiburg i. B. 1897) und C. von Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte (Bonn 1899), die sich in manchen Punkten gegenseitig ergänzen, in erster Linie zu Rate gezogen zu werden. Einen kurzen und klaren Überblick mit guten Litteraturangaben bietet C. P. Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte (3. deutsche Aufl., durchgesehen und umgearbeitet von N. Söderblom, Breslau 1903). Die religiöse Entwicklung des alten Orients bis zur Entstehung des hellenistischen Synkretismus hat derselbe Forscher quellenmäßig und mit ausführlichen kritischen Literaturangaben dargestellt in seiner: Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Großen (autorisierte deutsche Ausgabe, 2 Bde., Gotha 1896—1903, vgl. oben S. 11). Am meisten wird das Verständnis der religionsgeschichtlichen Phänomene durch die Lektüre guter Spezialwerke gefördert. Unter diesen gewährt namentlich E. Rohde's klassische Monographie: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen (3. Aufl., 2 Bde., Tübingen 1903) eine reiche Fülle von Anregung und Belehrung.

Der Herausgeber.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Psyche.

Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.

Von

Erwin Rohde,

weil. Professor an der Universität Heidelberg.

Dritte Auflage.

Groß 8. **1903.** 2 Bde. M. 20.—. Gebunden M. 22.50.

Kleine Schriften

von

Erwin Rohde.

Mit Zusätzen aus den Handexemplaren des Verfassers.

Zwei Bände.

Groß 8. 1901. M. 24.—. In einen Band gebunden M. 26.50.

Die Bände werden nicht einzeln abgegeben.

Einzelausgaben aus den „Kleinen Schriften“:

Zum griechischen Roman . . . . M. 1.—
Paralipomena . . . . „ 1.—
Nekyia . . . . „ 1.20
Die Religion der Griechen . . . . „ —.80
Friedrich Nietzsche's „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“.
Eine Rezension . . . . „ —.40

Erwin Rohde.

Ein biographischer Versuch

von

O. Crusius.

Mit einem Bildnis und einer Auswahl von Aphorismen und Tagebuchblättern Rohde's.

Ergänzungsheft zu Erwin Rohde's Kleinen Schriften.

Groß 8. 1902. M. 6.60. Gebunden M. 9.—.

Inhalt:

Vorwort. I. Das Vaterhaus. Die Schuljahre in Jena und Hamburg (1845—1865). II. Die Studienjahre. Bonn. Leipzig. Kiel (1865—1869). III. Erstlingsschriften. Die Reise in Italien und ihr Ertrag (1869. 1870). IV. Habilitation in Kiel. Studien über Pythagoras und den griechischen Roman. Die Streitschrift für Nietzsche (1870—1873). V. Das Buch über den griechischen Roman und Verwandtes (1873—1876). VI. Berufung nach Jena. Verheiratung (1876—1878). VII. Tübingen. Lehrtätigkeit und Leben (1878—1885). VIII. Der wissenschaftliche Ertrag der Tübinger Jahre. IX. Abschied von Tübingen. Leipzig. Homerstudien (1886). X. Heidelberg. Die Vollendung der Psyche (1886—1893). XI. Das Prorektorat. Die Studien über Creuzer und die Günderode (1893—1896). XII. Das Ende. Zur Charakteristik (1897. 1898).
Anhang: Cogitata. Aphorismen und Tagebuchblätter Erwin Rohde's.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.